

NASIONALISME TAFSĪR AL-IBRĪZ KARYA BISRI MUSTHOFA

TESIS

Diajukan Kepada Program Pascasarjana
Universitas Islam Negeri Raden Intan Lampung
Untuk Memenuhi Salah Satu Syarat Guna Memperoleh Gelar Megister
Dalam Ilmu Al-Qur'ān dan Tafsīr



Oleh

Ahmad Faizun

NPM: 1676131005

**ILMU AL-QUR'ĀN DAN TAFSĪR
PASCA SARJANA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI RADEN INTAN
LAMPUNG
1442H/2020M**

PERNYATAAN ORISINILITAS

Saya yang bertanda tangan dibawah ini:

Nama : Ahmad Faizun
Npm : 1676131005
Jenjang : Strata Dua (S2)
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Judul Tesis : **NASIONALISME TAFSIR AL-IBRIZ KARYA
BISRI MUSTHOFA**

Menyatakan bahwa naskah tesis ini secara keseluruhan merupakan hasil penelitian pribadi kecuali pada beberapa bagian yang dirujuk sumbernya. Apabila terdapat kesalahan dan unsur-unsur plagiat, maka saya secara pribadi bersedia diproses sesuai dengan perundang-undangan yang berlaku.

Bandar Lampung 21 Agustus 2020
Pihak yang menyatakan

Ahmad Faizun

ABSTRAK

Nasionalisme merupakan salah satu bentuk sikap yang paling nyata ditampilkan dalam berkehidupan, Berbangsa dan bernegara. sikap cinta tanah air, patriotisme, dan menjaga persatuan dan kesatuan adalah unsur Nasionalisme yang begitu sangat menjadi penting terlebih lagi tatkala suatu negara ataupun wilayah dijajah dan juga dihuni oleh para imperialis serta kolonis yang ingin mengeruk seluruh kekayaan alam para penduduk pribumi. Kemudian KH Bisri Mustofa yang juga seorang tokoh nasional mempunyai hasrat yang tinggi untuk membebaskan masyarakat dari pengaruh ketertundukan terhadap para kaum kolonis, imperialis, atau penjajah, beliau dengan tafsirnya, yaitu Tafsir al-Ibriz Li Ma'rifati Tafsir Al-Qur'an al-'Azizi bi-Lugati al-Jawiyyah. Menjelaskan dan berharap bahwa nilai substantif Nasionalisme yang ada dalam Tafsir al-Ibriz dapat menjadi cambuk semangat perjuangan masyarakat Indonesia dalam membela hak dan kewajiban mereka.

Dalam Tesis ini peneliti menggunakan pendekatan kualitatif, yaitu pendekatan dengan cara melihat obyek pengkajian sebagai suatu system. Dengan kata lain, obyek kajian dilihat sebagai satuan yang terdiri dari unsur yang saling terkait. Analisis data yang digunakan dalam penelitian ini akan disesuaikan dengan objek permasalahan yang dikaji dengan menggunakan analisis deskriptif yang meliputi dua jenis metode. Metode analisis isi (content analysis) dan metode Sosio-Historis. peneliti juga menyisipkan metode penelitian komparatif dengan analisis kontrasif, dengan maksud untuk mengetahui pendapat ulama' lain dalam kitab Tafsirnya tentang ayat-ayat yang memiliki unsur Nasionalisme dalam Al-Qur'an.

Penelitian ini difokuskan pada bagaimana Tafsir ayat-ayat Nasionalisme dalam tafsir al-Ibriz karya pemikiran KH Bisri Mustofa dan juga Bagaimana praktik dan juga implimentasi penafsiran tersebut dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Sesuai dengan pendekatan tersebut diatas, dapat peneliti simpulkan bahwa penafsiran dan penjelasan KH Bisri Mustofa dalam tafsir al-Ibriz terdapat adanya unsur-unsur Nasionalisme, yaitu: patriotisme, cinta tanah air, persetaraan suku, persatuan dan kesatuan, serta pembebasan. Menurut peneliti, Penafsiran dan penjelasan sikap Nasionalisme oleh KH Bisri Mustofa ini, bahwa perjuangan untuk menumbuhkan sikap Nasionalisme tidak melulu hanya berorientasi kepada fanatisme terhadap cinta kepada bangsa dan negara saja, melainkan karena ibadah kepada Allah Swt dan juga untuk mencari ridho-Nya. Pemikiran Nasionalisme KH Bisri Mustofa ini juga selaras dengan penjelasan dan juga penafsiran H. Muhammad Qurish Shihab dalam tafsirnya Al-Mishbah (Pesan, Kesan dan Kerasian Al-Qur'an), Tafsir Al Munir karya Syekh Wahbah Az Zuhaili, dan juga penjelsan dari Syekh Ismail Haqqi Al-Hanafi Al-Khalwathi dalam tafsirnya Ruhul Bayan, Nasionalisme yang mengandung perasaan kemanusiaan, persaudaraan dan kemulyaan serta keutuhan bangsa dan negara demi meraih kemerdekaan Pengertian ini sangat suitable dengan kondisi bangsa Indonesia mengingat bangsa ini mempunyai kemajemukan etnis, suku dan bangsa.

Kata kunci: Nasionalisme, Al-Ibriz, Bisri Musthofa.

ABSTRACTION

Nationalism is one of the most obvious forms of attitude in living, as a nation and as a state. the attitude of loving the motherland, patriotism, and maintaining unity and integrity are elements of Nationalism which are so very important, especially when a country or region is colonized and is also inhabited by imperialists and colonists who want to extract all the natural wealth of the indigenous population. Then KH Bisri Mustofa who is also a national figure has a high desire to liberate society from the influence of submission to the colonists, imperialists or invaders, with his interpretation, namely Tafsīr al-Ibrīz Li Ma'rifati Tafsīr Al-Qur'ān al- 'Azīzi bi-Lugati al-Jawiyyah. Explaining and hoping that the substantive value of Nationalism in Tafsīr al-Ibrīz can be a whip of the spirit of the struggle of the Indonesian people in defending their rights and obligations.

In this thesis the researcher used a qualitative approach, namely an approach by looking at the object of study as a system. In other words, the object of study is seen as a unit consisting of interrelated elements. Data analysis used in this research will be adjusted to the object of the problem being studied using descriptive analysis which includes two types of methods. Content analysis methods (content analysis) and socio-historical methods. The researcher also inserts a comparative research method with contrastive analysis, with the intention of knowing the opinions of other scholars' in their Tafsir book about verses that have elements of Nationalism in the Al-Qur'ān.

This research is focused on how the Tafsīr verses of Nationalism in the tafsīr al-Ibrīz of KH Bisri Mustofa's thought work and also how the practice and implementation of these interpretations in the life of the nation and state. In accordance with the above-mentioned approach, the researchers can conclude that the interpretation and explanation of KH Bisri Mustofa in the interpretation of al-Ibrīz contains elements of Nationalism, namely: patriotism, love for the homeland, ethnic equality, unity and integrity, and liberation. According to researchers, the interpretation and explanation of the attitude of Nationalism by KH Bisri Mustofa, that the struggle to foster an attitude of Nationalism is not only oriented towards fanaticism towards love of the nation and state, but because of worship of Allah Almighty and also to seek His blessing. KH Bisri Mustofa's nationalism thinking is also in line with the explanation and interpretation of H. Muhammad Qurish Shihab in his interpretation of Al-Mishbāh (Message, Impressions and Harmony of Al-Qur'ān), Tafsīr Al Munir by Sheikh Wahbah Az Zuhaili, and also the explanation from Sheikh. Ismail Haqqi Al-Hanafī Al-Khalwathi in his interpretation of Ruhul Bayān, Nationalism which contains feelings of humanity, brotherhood and dignity as well as the integrity of the nation and state in order to gain independence.

Key words: *Nationalism, Al-Ibrīz, Bisri Musthofa*

نبذة مختصرة

القومية هي أحد أكثر أشكال المواقف وضوحًا في الحياة ، كأمة وكدولة. إن الوطنية والوطنية والحفاظ على الوحدة والنزاهة هي عناصر القومية بالغة الأهمية ، لا سيما عندما تكون دولة أو منطقة مستعمرة ويسكنها أيضًا الإمبرياليون والمستعمرون الذين يريدون استخراج كل الثروة الطبيعية للسكان الأصليين. ثم كياهى بشرى مصطفى الحج وهو أيضًا شخصية وطنية لديه رغبة كبيرة في تحرير المجتمع من تأثير الخضوع للمستعمرين أو الإمبرياليين أو الغزاة ، بتفسيره ، وهو تفسير الإبريز لمعرفة تفسير القرآن. التعزيز باللغة الجاوية. التفسير والأمل في أن القيمة الموضوعية للقومية في تفسير الإبريز يمكن أن تكون سوطاً لروح كفاح الشعب الإندونيسي في الدفاع عن حقوقه وواجباته. استخدم الباحث في هذه الأطروحة منهجًا نوعيًا ، أي نهج من خلال النظر إلى موضوع الدراسة كنظام. بمعنى آخر ، يُنظر إلى موضوع الدراسة على أنه وحدة تتكون من عناصر مترابطة. سيتم تعديل تحليل البيانات المستخدمة في هذا البحث حسب موضوع المشكلة قيد الدراسة باستخدام التحليل الوصفي الذي يتضمن نوعين من الأساليب. طرق تحليل المحتوى (تحليل المحتوى) والأساليب الاجتماعية والتاريخية. كما قام الباحث بإدخال أسلوب البحث المقارن مع التحليل المقارن بقصد معرفة آراء العلماء الآخرين في كتابهم التفسير للآيات التي تحتوي على عناصر القومية في القرآن. يركز هذا البحث على كيفية عمل آيات تفسير القومية في تفسير الإبريز لخلود كياهى بشرى مصطفى الحج وكذلك كيفية ممارسة وتنفيذ هذه التفسيرات في حياة الأمة والدولة. واستناداً إلى المنهج المذكور أعلاه ، يمكن للباحثين أن يستنتجوا أن تفسير وشرح كياهى بشرى مصطفى الحج في تفسير الإبريز يحتوي على عناصر من القومية ، وهي: الوطنية ، وحب الوطن ، والمساواة العرقية ، والوحدة والاستقامة ، والتحرر. ووفقاً للباحث ، فإن تفسير كياهى بشرى كياهى بشرى مصطفى الحج وتفسيره لموقف القومية ، فإن النضال من أجل تعزيز موقف القومية ليس موجهاً فقط نحو التعصب تجاه حب الأمة والدولة ، ولكن بسبب عبادة الله سبحانه وتعالى وأيضاً طلب بركته. يتماشى تفكير خالد كياهى بشرى مصطفى الحج أيضاً مع تفسير وتفسير محمد قريش شهاب في تفسيره المصباح (رسالة وانطباعات وانسجام القرآن) ، وتفسير المنير للشيخ وهبة الزحيلي ، وكذلك شرح الشيخ. إسماعيل حقي الحنفي الخلواطي في تفسيره روح البيان ، القومية التي تحتوي على مشاعر الإنسانية والأخوة والكرامة وكذلك سلامة الوطن والدولة من أجل نيل الاستقلال.

المفردات الرئيسية: القومية ، الإبريز ، بشري مصطفى

PERSETUJUAN UJIAN TERBUKA

Judul Tesis

NASIONALISME TAFSIR AL-IBRİZ KARYA

BISRI MUSTHOFA

Nama

Ahmad Faizun

Npm

1676131005

Program Studi

Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir

Telah disetujui untuk Ujian Terbuka tesis pada Program Ilmu Al-qur'an dan Tafsir Pascasarjana Universitas Islam Negeri Raden Intan Lampung.

Bandar Lampung, 28 Juli 2020

Menyetujui

Komisi Pembimbing

Pembimbing I

Pembimbing II

Dr. H. Yusuf Baihaqi, M.A.
NIP. 197403072000121002

Dr. Ahmad Isaeni, M.Ag.
NIP. 197403302000031001

Mengetahui

Ketua Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir

Dr. Suhandi, S.Ag., M.Ag.
NIP. 197111171997031003

PENGESAHAN UJIAN TERBUKA

Judul Tesis

NASIONALISME TAFSIR AL-IBRIZ KARYA

Narna

Ahrnad Faizun

NPM

1676131005

Program Studi

Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir

Telah dilaksanakan Ujian Terbuka tesis pada tanggal **16 Juni 2020** yang dilaksanakan oleh Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Pascasarjana Universitas Islam Negeri Raden Intan Lampung dan dinyatakan **Lulus**.

Bandar Lampung, 28 Juli 2020

TIM PENGUJI

Ketua : Dr. H. Jamal Fakhri, M.Ag

Penguji I : Dr. H. Bukhori Abdul Shomad, M.A

Penguji II : Dr. H. Yusuf Baihaqi, M.A

Sekretaris : Dr. Subandi, M.Ag

**Mengetahui
Direktur Pascasarjana**

Prof. Dr. H. Idham Kholid, M.Ag

NIP. 196010201988031005

A. Konsonan

ا	=	a	ط	=	t
ب	=	b	ظ	=	z
ت	=	t	ع	=	'
ث	=	th	غ	=	gh
ج	=	j	ف	=	f
ح	=	h	ق	=	q
خ	=	kh	ك	=	k
د	=	d	ل	=	l
ذ	=	dh	م	=	m
ر	=	r	ن	=	n
ز	=	z	و	=	w
س	=	s	ه	=	w
ش	=	sh	ي	=	y
ص	=	ṣ	ة	=	diganti dengan h
ض	=	ḍ			

B. Konsonan Rangkap

Konsonan rangkap (tasydîd) ditulis rangkap. Contoh:

مُقَدِّمَةٌ	=	muqaddimah
الْمُنَوَّرَةُ	=	Al-munawwarah

C. Vokal

1) Mād atau vokal panjang

ā = a panjang ī = i panjang ū = u panjang

2) Diftong atau vokal rangkap

أَوْ	=	Aw
أُو	=	ū
أَيَّ	=	Ay
إِي	=	I

D. Ta' Marbuthah (ة)

Transiletrasi terhadap kata (al-kalimah) yang berakhiran ta' marbûthah (ة) dilakukan dengan dua bentuk sesuai dengan fungsinya sebagai shifah (modifier) atau idhafah (genitive). Untuk kata yang berakhiran ta' marbûthah (ة) yang berfungsi sebagai shifah (modifier) atau berfungsi sebagai mudhaf ilaih, maka " ة " ditransliterasikan dengan " h ". Sementara yang berfungsi sebagai mudhaf, maka " ة " ditransliterasikan dengan " t ".

E. Penulisan "Al"

Kata sandang (اَلْ) ditulis dengan tanda “Al-“ jika berhadapan dengan huruf-huruf qamariyyah, sedangkan jika berhadapan dengan huruf-huruf syamsiyyah ditulis menyesuaikan dengan huruf syamsiyyah yang dihadapi.

Contoh:

الْمَدِينَةُ = Al-Madînah

التَّسْبِيحُ = At-Tasbîh bukan Al-Tasbîh

KATA PENGANTAR

Dengan rasa syukur yang tak terhingga ke hadirat Allah ‘Azza Wajalla yang telah memberikan Hidayah dan TaufikNya, sehingga penulis dapat menyelesaikan tesis ini dalam rangka memenuhi syarat untuk memperoleh Gelar Magister Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir pada Program Pascasarjana UIN Raden Intan Lampung. tesis ini dapat menjadi suatu rujukan tambahan wawasan keilmuan bagi para akademis, mahasiswa, santri-santri pondok pesantren dan praktisi pendidikan lainnya serta masyarakat pada umumnya NASIONALISME TAFSIR AL-IBRIZ KARYA BISRI MUSTHOFA dan tentunya diharapkan dapat memperkaya khazanah Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir. Dengan penuh kesadaran, Penulis mengakui sepenuhnya bahwa penyelesaian penulisan tesis ini tidak terlepas dari bantuan dari berbagai pihak, oleh karena itu pada kesempatan ini penulis menghaturkan ungkapan rasa terima kasih dan penghargaan kepada:

1. Bapak Prof. Dr. H. Moh. Mukri M.Ag selaku rektor UIN Raden Intan Lampung.
2. Bapak Prof. Dr. H. Idham Kholid, M.Ag. selaku Direktur Pasca Sarjana UIN Raden Intan Lampung.
3. Bapak Dr. H. Jamal Fakhri, M.Ag. selaku Ketua Penguji.
4. Bapak Dr. Suhandi, M.Ag. selaku Kaprodi Filsafat Agama dan Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir sekaligus Sekretaris Sidang.
1. Bapak Dr. Bukhori Abdul Shomad, M.A. Selaku Penguji Satu
2. Bapak Dr. Yusuf Baihaqi, M.A. selaku Penguji Dua dan Pembimbing Satu
3. Bapak Dr. Ahmad Isnaeni, M.Ag. selaku Pembimbing Dua
4. Bapak dan Ibu Dosen Program Studi Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir.
5. Masyayikh PP Darul A’mal Lampung, Almaghfurlah KH. Khusnan MG, KH. AD. Rosyid, KH. Syamsudin Thohir, KH. Zainal Abidin, rekan rekan guru, dan seluruh santri PP Darul A’mal.
6. Kawan-kawan Mahasiswa Prodi IAT Angkatan 2016-2017.
7. Rekan- rekan letting Dwi Navati Wira DIKMAPA PK TNI ROHTEL 2019, sebuah jalan hidup yang sangat mengejutkan dan tidak pernah terfikirkan sebelumnya.

8. Bapak dan Ibu tercinta, bik Malik, man Kholis dan keluarga yang tidak pernah berhenti memberikan support untuk menyelesaikan tesis ini.
9. Dan juga untuk calon ibunya anak-anak yang masih samar samar.
10. Kepada semua pihak yang telah membantu terutama mas Yusron, maaf sudah tak repotin, yang telah memberikan bantuan dalam penyelesaian tesis ini, serta Penulis ucapkan terima kasih dan semoga Allah membalas kebaikan kita semua. *âmin ya Rabbal 'âlamîn*.

Penulis menyadari bahwa dalam penulisan tesis ini jauh dari kesempurnaan, oleh karena itu penulis mengharapkan sumbang saran yang positif dan konstruktif dalam proses kesempurnaannya. semoga tesis ini bermanfaat bagi kita semua. Semoga Allah selalu senantiasa memberikan Taufik dan HidayahNya kepada kita semua dalam mendapatkan INSPIRASI dan RidhoNYA dalam melahirkan kemanfaatan dan Keberkahan Hidup. *âmin ya Rabbal 'âlamîn*.

Bandar Lampung, 20 Agustus 2020

Penyusun

Ahmad Faizun

DAFTAR ISI

COVER	i
HALAMAN JUDUL	ii
ORISINALITAS	iii
ABSTRAK	iv
PERSETUJUAN	vi
PENGESAHAN	vii
PEDOMAN LITERASI.....	viii
KATA PENGANTAR.....	x
DAFTAR ISI.....	xii

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Permasalahan	6
1. Identifikasi Masalah	6
2. Rumusan Masalah	9
3. Batasan Masalah.....	9
C. Tujuan Penelitian	9
D. Signifikansi Penelitian	10
E. Penelitian Terdahulu Yang Relevan	10
F. Kerangka Pemikiran	13
G. Metode Penelitian.....	19

BAB II KAJIAN TAFSĪR DI INDONESIA

A. Sejarah Perkembangan Tafsīr di Indonesia.....	23
B. Ragam Bahasa DalamPenulisanTafsīr di Indonesia	33
C. Tafsīr Dalam Hirarki Pembaca.....	35
D. Tipologi Nasionalisme: Sejarah dan Perkembangannya.....	37

BAB III TINJAUAN UMUM TAFSĪR AL-IBRĪZ

A. Biografi Kiai Bisri Musthofa	58
1. Kepribadian dan Pemikiran Kiai Bisri Mustofa.....	58
2. Kodisi Sosial, Politik dan Budaya Masa Perjuangan KH. Bisri Musthofa.....	63
3. Karya-Karya Kiai Bisri Mustofa.....	64
B. Karakteristik Kitab Tafsīr al-Ibrīz	67

1. Sejarah Tafsīr al-Ibrīz	67
2. Sistematika dan Karakteristik Tasir al-Ibrīz	69
a. Metode penafsiran Kiai Bisri Musthofa dalam Tafsīr al-Ibrīz	72
b. Sumber Penafsiran	77
c. Lokalitas Bahasa Jawa dan Aksara Arab Pegon di dalam Tafsīr al-Ibrīz	86
d. Jejak Sejarah Pemilihan Bahasa Tafsīr al-Ibrīz	89
e. Ragam Bahasa dan Relasi Kuasa Ruang Sosiokultural	94
f. Lokalitas Kebudayaan Jawa dalam Tafsīr al-Ibrīz.....	97

BAB IV NASIONALISME TAFSĪR AL-IBRĪZ

A. Pluralisme dan Kebhinekaan Indonesia Pondasi Nasionalisme	104
B. Keadilan dan Kemakmuran Wujud Baldatun Thoyyibatun WaRabbun Ghafur	127

BAB VPENUTUP

A. Kesimpulan	139
B. Saran	140

DAFTAR PUSTAKA

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Nasionalisme merupakan manifestasi kecintaan dan kesetiaan paling tinggi kepada tanah air, Negara dan bangsa. Hal ini sebagai modal dasar untuk pembentukan Negara dan karakter bangsa. Nasionalisme yang menjadi dasar pembuatan negeri serta kepribadian bangsa merupakan Nasionalisme yang menghargai pluralisme, humanisme, serta menjunjung besar hak-hak asasi manusia.

Nasionalisme terdiri dari dua kata, nasional dan isme. Kata nasional memiliki makna kebangsaan serta bertabiat bangsa. Sebaliknya isme merupakan mengerti ataupun ajaran. Jadi Nasionalisme merupakan(ajaran) buat menyayangi bangsa serta negeri sendiri ataupun pemahaman keanggotaan dalam sesuatu bangsa yang secara potensial dan aktual bersama-sama untuk menggapai, mempertahankan, mengabdikan bukti diri, integritas, kemakmuran dan kekuatan bangsa¹. Berbicara tentang Nasionalisme Indonesia yang dalam perkembangannya mencapai titik puncak setelah Perang Dunia II² ialah dengan diproklamasikannya kemerdekaan Indonesia berarti kalau pembuatan nasion Indonesia berlangsung lewat proses sejarah yang panjang. Nasionalisme Asia berbeda dengan Nasionalisme di Eropa,³ misalnya di Indonesia. Nasionalisme Indonesia

¹ Tim Penyusun Kamus Depdikbud, Kamus Besar Bahasa Indonesia (Jakarta: Balai Pustaka, 1989), h. 509

² Perang Dunia II, secara resmi mulai berkecamuk pada tanggal 1 September 1939 sampai tanggal 14 Agustus 1945. Tapi ada yang berpendapat sebenarnya sudah mulai pada tanggal 1 Maret 1937 ketika Jepang menduduki Manchuria. Sampai saat ini, perang ini adalah perang yang paling dahsyat yang pernah terjadi di muka bumi. Kurang lebih 50.000.000 (lima puluh juta) orang tewas dalam konflik ini. Bisa dikatakan bahwa peperangan mulai pada saat pendudukan Jerman di Polandia pada tanggal 1 September 1939 dan berakhir pada tanggal 14/15 Agustus ketika Jepang menyerah kepada tentara Amerika Serikat, meskipun ada yang berpendapat sebenarnya perang ini sudah lebih awal mulai. Perang berkecamuk di tiga benua tua: Afrika, Asia dan Eropa. Lihat Drs. Ayi Budi Santosa, M.Si., dan Encep Supriatna, M.Pd., *Buku Ajar Sejarah Pergerakan Nasional (Dari Budi Utomo 1908 Hingga Proklamasi Kemerdekaan 1945)*, (Universitas Pendidikan Indonesia: Fakultas Pendidikan Ilmu Pengetahuan Sosial, 2008), h. 123.

³ Nasionalisme di Eropa ditandai dengan adanya transisi dari masyarakat Feodal ke masyarakat industri. Proses peralihan itu terjadi pada abad XVII yang didahului oleh kapitalisme awal dan liberalisme. Kekuasaan Feodal dengan raja, bangsawan, dan Gereja lambat laun tidak mampu menghadapi desakan dari golongan baru di kota-kota yang

mempunyai kaitan erat dengan kolonialisme⁴ dan imperialisme⁵ Belanda yang sudah berabad-abad lamanya berkuasa di bumi Indonesia. Usaha untuk menolak kolonialisme inilah yang merupakan manifestasi dari penderitaan dan tekanan-tekanan disebut Nasionalisme.⁶ Melalui keinginan bersama didasarkan pada persamaan kepentingan itu akhirnya menciptakan Nasionalisme Indonesia.

Sebagaimana kita tahu kalau kecintaan terhadap tanah air ialah ajaran Islam yang sangat mendasar sejajar dengan kecintaan terhadap agama. Bermula dari seperti itu hingga kita bisa saksikan gimana para ulama, kiai⁷ serta guru ngaji sangat menentang kolonialisme Belanda, hingga mereka menghasilkan fatwa

menguasai perdagangan dan industri. Terjadilah kerjasama antara penduduk kota pemilik modal dalam manajemen industrinya dan cendekiawan dengan penemuannya berupa teknologi modern. Perkawinan keduanya menghasilkan revolusi baru dalam cara memproduksi, yang dikenal dengan “revolusi industri”.

Kekuasaan kaum Feodal mulai surut dan digantikan oleh para Borjuis kota. Mereka tidak mau terikat oleh ketentuan-ketentuan dalam masyarakat agraris, tetapi mereka ingin bebas melakukan usaha, bersaing dan mencari keuntungan sebanyak mungkin. Paham inilah yang kemudian melahirkan apa yang dikenal dengan liberalisme. Kaum Borjuis dengan revolusi industrinya itu kemudian berkembang di Eropa Barat. Di tengah-tengah keadaan seperti itulah lahirlah Nasionalisme Eropa Barat. Lihat Darwin Une, *Perkembangan Nasionalisme Di Indonesia Dalam Perspektif Sejarah* (Universitas Negeri Gorontalo: Fakultas Ilmu Sosial, 2010), h. 178-179.

Nasionalisme di beberapa negara di Eropa adalah suatu usaha membuat batas-batas negara dan bangsa yang tinggal di wilayah tersebut. Di Afrika pemerintahan kolonial menarik batas-batas politik wilayah kolonialnya yang memotong batas-batas suku bangsa dan etnis. Negara-negara jajahan di Afrika tersebut melihat adanya praktek kolonial, seperti diskriminasi dan ketidakadilan antara kulit hitam, semi kulit hitam dan penguasa atau masyarakat kulit putih. Kegelisahan orang-orang Afrika yang utama lainnya untuk menentang kolonial adalah tentang pendidikan dan eksploitasi ekonomi. Nasionalisme di Afrika harus dikembalikan pada unsur-unsur praktek kolonial dan tradisi masa lampau yang telah dimiliki oleh bangsa-bangsa Afrika tersebut. Lihat Drs. Ayi Budi Santosa, M.Si., dan Encep Supriatna, M.Pd., op. cit., h. 8

⁴ Kolonialisme adalah paham tentang penguasaan oleh suatu negara atas daerah atau bangsa lain dengan maksud untuk memperluas negara itu. Lihat Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Indonesia Pusat Bahasa* (Jakarta: PT.Gramedia Pustaka Utama, 2008), Edisi Keempat, h. 716. Tujuan utama kolonialisme adalah kepentingan ekonomi. Istilah kolonialisme sendiri bermaksud memaksakan satu bentuk pemerintahan atas sebuah wilayah atau negeri lain (tanah jajahan) atau satu usaha untuk mendapatkan sebuah wilayah baik melalui paksaan atau dengan cara damai. Usaha untuk mendapatkan wilayah biasanya melalui penaklukan. Penaklukan atas sebuah wilayah bisa dilakukan secara damai atau paksaan baik secara langsung maupun tidak langsung.

⁵ Imperialisme berasal dari kata latin *imperare* yang berarti “memerintah”, jadi imperialisme merupakan sistem politik yang bertujuan menjajah negara lain untuk mendapatkan kekuasaan dan keuntungan yang lebih besar. Lihat Departemen Pendidikan Nasional, op. cit., h. 528

⁶ Drs. Ayi Budi Santosa, M.Si. dan Encep Supriatna, M.Pd., op. cit., h. 2

⁷ Gelar yang diberikan oleh masyarakat kepada seorang ahli agama Islam yang memiliki atau menjadi pimpinan pondok dan mengajar kitab-kitab Islam klasik kepada santrinya. Lihat Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren* (Jakarta: LP3ES, 1985), h. 18

haram mengenakan pantaloon serta dasi sebab menyamai penjajah yang kafir. Rasa kebangsaan(Nasionalisme) tidak bisa dinyatakan terdapatnya, tanpa dibuktikan oleh patriotisme, persatuan, pluralism dan cinta tanah air. Cinta tanah air ini tidak berlawanan dengan prinsip- prinsip agama, apalagi secara inklusif di dalam ajaran Al-quran serta praktek Nabi Muhammad SAW⁸.

Unsur-unsur Nasionalisme dapat kita temukan di dalam Al-quran, semacam yang periset kutip dari Tafsīr Al- Ibrīz ialah; Tentang persamaan generasi, dalam Al-quran menegaskan bahwa Allah menciptakan manusia terdiri dari berbagai ras, suku dan bangsa agar terbentuk persaudaraan dalam rangka menggapai tujuan bersama yang dicita- citakan. Al-quran sangat menekankan kepada pembinaan keluarga yang ialah faktor terkecil terjadinya warga, dari warga tercipta suku serta dari suku tercipta bangsa. Tidak hanya itu Al-Qur’ānpula mengarahkan buat cinta kepada tanah air, berjiwa patriotisme serta pluralisme⁹.

KH Bisri Mustofa dikenal sebagai seorang Kiai kharismatik yang merupakan pengasuh Pondok Pesantren Raudlotut Tholibin Rembang Jawa Tengah. tidak hanya bagaikan penjaga pondok pesantren dia pula seseorang politikus profesional yang disegani oleh seluruh golongan. Saat sebelum NU keluar dari Masyumi KH Bisri Mustofa adalah seorang aktivis Masyumi yang sangat gigih berjuang untuk kesejahteraan masyarakat terutama kaum minoritas.

⁸ Dalam menegakkan Nasionalisme adalah tindakan Nabi Muhammad Saw. pada saat di Madinah. Saat itu, Rasulullah mengikat seluruh penduduk Madinah untuk mengadakan perjanjian yang disebut piagam Madinah. Piagam itu dianggap sebagai cikal bakal terbentuknya nation-state. Madinah saat itu dihuni oleh kaum Anshor yaitu penduduk asli yang telah memeluk Islam, dan kaum Muhajir yang berasal dari Mekah dan menetap bersama Nabi Saw atau setelah itu. Kaum Anshor sendiri terdiri dari suku Aus dan Khazroj. Kaum muslim bukanlah satu-satunya yang menghuni kota Madinah. Di samping muslim menghuni juga kaum Yahudi, Kristen, Majusi (penyembah api) dan sisa-sisa orang Arab yang masih menyembah berhala. Piagam Madinah merupakan landasan dasar bagi kehidupan bermasyarakat, berbangsa dan bernegara bagi penduduk Madinah yang majemuk. Isi pokok piagam Madinah antara lain: pertama, semua pemeluk Islam meskipun berasal dari banyak suku merupakan satu komunitas. Kedua, hubungan antara sesama komunitas Islam dan antara komunitas Islam dan non Islam didasarkan atas prinsip-prinsip bertetangga dengan baik, saling membantu dalam menghadapi musuh, membantu mereka yang teraniaya, saling menasehati dan menghormati kebebasan beragama. Lihat Munawir Sjadzali, Islam dan Tata Negara. Ajaran, sejarah dan Pemikiran (Jakarta: UI Press, 1993), h. 13-14.

⁹ Hal ini dapat kita temukan pada surat Ali ‘Imrān ayat 103, al-Mumtahanah ayat 8-9, al-Taubah ayat 41 dan al-Hujurat ayat 13.

Beliau juga diketahui bagaikan tokoh yang profesional dalam berpidato, dalam tiap kampanye dia tentu jadi juru kampanye andalan dari partainya. Keahlian panggung KH Bisri Mustofa memanglah seseorang orator yang tidak terbantah serta diakui oleh siapa juga. Pemikiran keagamaan KH Bisri Mustofa dinilai oleh banyak golongan bersifat moderat. Sikap moderat ini merupakan sikap yang diambil dengan menggunakan pendekatan ushul fiqh yang mengedepankan kemaslahatan serta kebaikan umat Islam yang disesuaikan dengan suasana, kondisi zaman serta masyarakatnya. Dia tercantum salah satu tokoh NU yang sepakat dengan terdapatnya Nasakom¹⁰.

Sedangkan itu waktu itu banyak kritikan, cemoohan dan banyak orang yang tidak setuju dengan adanya ilham Nasakom itu. Hendak tetapi keberanian perilaku KH. Bisri Mustofa tersebut didasarkan atas pertimbangan kalau kala sesuatu pemerintahan terdiri dari kekuatan warga yang mayoritas, sampai pemerintahan tersebut jadi kokoh serta solid. Sehingga pemerintah bisa mengenali kebutuhan serta sanggup membagikan yang terbaik untuk mayoritas masyarakat bangsa Indonesia.

Tidak hanya alibi tersebut KH Bisri Mustofa pula mengenakan alibi dengan menggunakan dalil- dalil agama. KH. Bisri Mustofa adalah seorang yang sangat produktif dalam menulis. hingga tidak heran bila Pemikiran- pemikiran dia itu dituangkan dalam bentuk tulisan yang disusunnya menjadi buku- buku, kitab-kitab dan lain sebagainya. Banyak sekali karya beliau yang sampai sekarang menjadi referensi untuk para ulama serta santri di Indonesia serta di Jawa spesialnya. Hasil karyanya yang sudah tercetak kira- kira sebanyak 176 buah. Salah satu dari hasil

¹⁰ Nasakom merupakan ide Soekarno yang menghendaki persatuan antara Nasionalisme, Islam dan Masrxisme. Tema tersebut kemudian diperbarui oleh Soekarno dengan sebutan doktrin Nasakom (Nasionalisme, Islam dan Komunis). Doktrin tersebut mengandung arti bahwa PNI (untuk Nasionalisme), NU (untuk agama) dan PKI (untuk Komunis) akan sama-sama berperan dalam pemerintahan dalam segala tingkatan. Sehingga koalisi dalam pemerintahan nantinya dari tiga unsur tersebut. Lihat NU Online, Kamis, 31 Desember 2015.

buah karyanya yang terbanyak merupakan Tafsīr al- Ibrīz Li Ma' rifati Tafsīr Al- Qur'ān al- 'Azīz bi al- Lughat al- Jāwiyyah¹¹ ataupun yang lebih terkenal diketahui dengan nama“ Tafsīr al- Ibrīz”. Tafsīr ini ditulis dengan tulisan arab pegon yang menggunakan bahasa wilayah(Jawa). Suatu produk tafsīr tentunya diasumsikan sudah membiasakan dengan keadaan budaya warga setempat di mana seseorang mufassir itu tinggal, karena realitas menjadi acuan standar terhadap lahirnya suatu bacaan karena tanpa kenyataan bacaan jadi hampa arti. Tafsīr al- Ibrīz karya KH. Bisri Mustofa ialah hasil uraian serta pengertian atas bacaan suci Al- Qur'ān. Dia ialah gabungan refleksi pembacaan atas bacaan suci serta kenyataan lain yang mengitarinya.

Seseorang penafsir berupaya mengekspresikan pengalamannya dalam wujud perkata ataupun tulisan yang mempunyai arti objektif yang bisa dipahami oleh pembacanya. Seseorang penafsir dikala menguasai serta menafsirkan suatu bacaan suci, sebagaimana seseorang KH. Bisri Mustofa dikala menafsirkan Al- Qur'ān serta setelah itu dituliskan dalam suatu novel yang diucap al- Ibrīz, pada hakekatnya sudah melaksanakan aktivitas hermeneutik¹².

Aktivitas ini ialah problem hermeneutika yang meliputi 2 perihal. Awal, seseorang mufassir sudah mengantarkan kehendak Tuhan dalam bahasa langit kepada manusia yang memakai bahasa bumi. Kedua, penafsir menarangkan isi suatu bacaan keagamaan kepada warga yang hidup dalam tempat serta kurun waktu yang berbeda.

Mengingat bahasa manusia demikian banyak ragamnya, sebaliknya tiap bahasa mencerminkan pola budaya tertentu, hingga problem terjemahan serta pengertian ialah problem pokok dalam hermeneutika¹³.

Demikian pula Tafsīr Al- Ibrīz, dia ditulis dalam bahasa Jawa dengan memakai huruf Arab pegon. Sebab tafsīr ini memanglah hendak menyapa pembacanya dari golongan Muslim Jawa yang sebagian besar masih tinggal di

¹¹ Bisrī Musthafā, *Tafsīr al-Ibrīz Li Ma'rifati Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīz bi al-Lughat al-Jāwiyyah* (Kudus: Menara Kudus, 1960).

¹² Kurt F. Leidecker, “*Hermeneutics*” dalam Dagobert Russel (ed.), *Dictionary of Philoshopy*, (New York: Adams & Co, 1976) h. 126.

¹³ Lihat Nasr Hāmid Abū Zaid, *Isykāliyyât al-Ta'wīl wa Aliyât al-Qirâ'ah*, (Kairo: al-Markâz al-Tsaqâfī, tt), h. 11

pedesaan. Opsi bahasa yang digunakan oleh penafsir pasti mempunyai argumentasi tertentu, bukan asal- asalan.

Warna- warni pengertian Al-Qur'ān ini ditentukan hendak terus mengalami pertumbuhan dengan mengandaikan terdapatnya prinsip- prinsip metodologis yang digunakan tiap penafsir dalam menguasai bacaan Al-Qur'ān, karena karya tafsīr yang notabene hasil olah pikir penafsir kala berhubungan dengan bacaan Al-Qur'ān tidak sempat dapat dilepaskan dari tujuan, kepentingan, tingkatan kecerdasan, disiplin ilmu yang ditekuni, pengalaman, penemuan- penemuan ilmiah serta suasana sosial- politik di mana si penafsir hidup¹⁴.

Ini maksudnya, produk pengertian ialah representasi semangat era di mana seseorang penafsir menyejarah.

Maafum terdapatnya, tafsīr ialah diskusi terus menerus antara bacaan suci, penafsir serta area sosial, politik, serta budaya yang terdapat di sekitarnya. Dalam perihal ini pengarang tafsīr al- Ibrīz hidup pada dikala kolonialisme berjalan di Indonesia. Semangat persatuan mengelilingi kehidupan Kiai Bisri. Dia pula terpilih bagaikan pimpinan Hizbullāh cabang Rembang. Sehingga dengan jalur ini Kiai Bisri ikut mengkampanyekan berartinya menanamkan pemahaman Nasionalisme dalam tafsīrnya.

Tesis ini hendak mangulas sebab- sebab yang melatar belakangi riset Tafsīr Al- Ibrīz, ciri Tafsīr al- Ibrīz yang ditulis dalam bahasa Jawa dengan tulisan Arab(Arab pegon), dan nasionalisme dalam Tafsīr al- Ibrīz.

B. Permasalahan

1. Identifikasi Masalah

Bila diidentifikasi masalah yang muncul dari tema di atas adalah:

1. Latar belakang penelitian tafsīr al-Ibrīz.
2. Landasan penelitian Tafsīr al-Ibrīz yang dilakukan oleh kiai Bisri dengan menggunakan bahasa Jawa Arab pegon. Karena memang sasaran dari kitab Tafsīr ini adalah masyarakat yang berada di Tanah Jawa dan masih di Pedasaan.

¹⁴ M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'ān: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat* (Bandung: Mizan, 1994), h. 77.

3. Pengaruh yang ditimbulkan dari penelitian Tafsīr al-Ibrīz ini bisa dilihat dari latar belakang waktu penelitian tafsīr ini, yaitu di Abad 19, yang mana pada saat itu bangsa Indonesia sedang mengalami penjajahan oleh Belanda, Kiai Bisri menulis Tafsīr ini sekaligus mengajarkan kepada masyarakat dan pesantren yang menjadi pusat pengajaran dan juga pembinaan generasi muda sekaligus sebagai tempat konsentrasi perjuangan. Beliau hidup pada saat kolonialisme berjalan di Indonesia. Semangat persatuan mengelilingi kehidupan Kiai Bisri. Ia juga terpilih sebagai ketua Hizbullāh cabang Rembang. Sehingga dengan jalan ini Kiai Bisri turut mengkampanyekan pentingnya menanamkan kesadaran Nasionalisme dalam tafsīrnya.
4. Dalam kaitannya dengan metode penafsiran yang digunakan Tafsīr al-Ibrīz, peneliti mempunyai pijakan pendapat yang bertumpu pada pandangan serta pendapat al-farmawy yang mana beliau membagi metode penafsiran menjadi empat metode, yaitu tahlili (analitis), ijmalī (global), muqarran (komperatif), dan maudhu'i (tematik).¹⁵ Sedangkan untuk metode penafsiran yang digunakan dalam Tafsīr al-Ibrīz adalah menggunakan metode tahlili (analitis) yang memulainya uraiannya dengan mengemukakan arti kosa kata diikuti dengan penjelasan mengenai arti global ayat yang disertai dengan membahas munasabah (korelasi) ayat-ayat serta menjelaskan hubungan maksud ayat-ayat tersebut satu sama lain, disamping itu juga mengemukakan *sabab an-nuzul* (latar belakang turunya ayat) dan dalil-dalil yang berasal dari Rasul, sahabat dan para tabi'in yang kadang-kadang bercampur baur dengan pendapat para

¹⁵ 1Metode Tahlili adalah menafsirkan ayat-ayat dengan memaparkan seluruh aspek yang terkandung didalamnya, seperti makna mufradat (arti kata), munasabah ayat (hubungan antar ayat), asbab an-Nuzul (latar belakang turunya ayat). Disamping itu dipaparkan pula berbagai pendapat yang berkaitan dengan penafsiran terhadap ayat-ayat tersebut, seperti pendapat Nabi, sahabat, tabi'in maupun para mufassir terdahulu. Disamping itu juga metode Ijmalī yaitu menafsirkan ayat-ayat secara garis besarnya saja. Metode Muqarran adalah membandingkan penafsiran sejumlah mufassir untuk diketahui kecenderungan dan karakteristik penafsiran mereka. Metode Maudhu'i adalah membahas ayat-ayat sesuai dengan tema yang telah ditentukan. Lihat Abdullah al-Hay al-Farmawy, dalam (<http://eprints.walisongo.ac.id/2821/>.)

Metode Tafsīr Maudhu'i: Sebuah Pengantar, terj. Sujan A. Jamrah (Jakarta: Grafindo Persada, 1994), h. 11-31

penafsir itu sendiri yang diwarnai dengan latar belakang pendidikannya dan kondisi social masyarakat pada saat itu.¹⁶ Hal inilah yang memperlihatkan adanya keluasan dan ilmu dari pengarangnya.¹⁷ Kemudian tafsīr al-Ibrīz termasuk pada kategorisasi tafsīr dengan bentuk *bi al-ma'tsur*. Katagorisasi ini ditunjukkan dari dominasi sumber-sumber penafsiran di atas. Sedangkan dalam penggunaan ra'yu dalam tafsīr al-Ibrīz tersebut prosentasenya relatif kecil sebagai pelengkap dan penyelarar riwayat serta dapat diterima apabila telah melewati tahap dimana ra'yu diperbolehkan penggunaanya, yaitu

- a. Menukil riwayat dari Rasul
- b. Mengambil pendapat sahabat
- c. Mengambil kemutlakan Bahasa

Menurut KH Bisri Mustofa diterimanya sebuah ra'yu apabila:

- a. Mengetahui ayat-ayat yang menunjukkan hukum dan mengetahui benar kata dalam Alquran yang 'am dan yang khas, mujmal maupun mubayyan, mutlaq maupun muqayyad, nasikh dan mansukh.
- b. Mengetahui hadis yang menunjukkan hukum mana yang mutawatir, ahad dan mengetahui hal ihwal para perawi hadis.
- c. Mengetahui tentang qiyas yaitu, qiyas Jali, Musawi dan Adwan.
- d. Mengetahui 'Ulumul 'Arabiyyah dan cabang-cabangnya.¹⁸

¹⁶ *Ibid.*, h. 12

¹⁷ Menurut Baqir al-Shadr metode seperti ini lebih dikenal dengan metode tajzi'iy, yaitu metode tafsīr yang mufasssirnnya berusaha menjelaskan kandungan ayat-ayat dari berbagai seginya dengan memperhatikan runtutan ayat-ayat sebagaimana tercantum dalam mushaf. Secara umum dapat diamati bahwa sejak periode ketiga dari penelitian kitab tafsīr sampai tahun 1960, para mufasssir dalam menafsirkan ayat-ayat menggunakan metode tahlili, akan tetapi meskipun metode ini dinilai sangat luas, namun tidak menyelesaikan satu pokok pembahasan karena sering kali satu pokok bahasan diuraikan sisinya atau kelanjutannya pada ayat lain. Oleh karena itu pemikir al-Jazair kontemporer Malik bin Nabi menilai bahwa upaya para ulama menafsirkan dengan metode tersebut tidak lain kecuali dalam rangka upaya mereka meletakkan dasar-dasar rasional bagi pemahaman akan kemukjizatan semata. Lihat M. Quraish Sihab, *Membumikan al-Qur'ān* (Bandung: Mizan), h. 71 dalam (<http://eprints.walisongo.ac.id/2821/>.)

¹⁸ Bisryi Mustafa, *Risalah Ijtihad Taqlid* (Kudus: Menara Kudus, 1969), h. 7, dalam (<http://eprints.walisongo.ac.id/2821/>.)

2. Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang dan juga identifikasi masalah di atas, peneliti merumuskan permasalahan sebagai berikut:

- a. Bagaimana karakteristik tafsir al-Ibriz?
- b. Bagaimanakah penafsiran dan pemahaman Bisri Musthofa terhadap ayat-ayat Nasionalisme dalam tafsir al-Ibriz?

3. Batasan Masalah

Mengacu pada identifikasi masalah yang peneliti temukan di atas, demi tercapainya penelitian yang baik, maka peneliti membatasi permasalahan yang akan diteliti sebagaimana berikut:

- a. Latar belakang, sejarah sosial, dan motivasi KH Musthofa Bisri dalam penelitian tafsir al-Ibriz.
- b. Tafsir ayat-ayat nasionalisme dalam tafsir al-Ibriz.

C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian

Orientasi utama dalam penelitian ini adalah mendapatkan pengetahuan yang konkret mengenai permasalahan yang mencakup karakter, penyusunan, pemilihan bahasa, serta pemahaman atas ayat-ayat nasionalisme dalam Tafsir al-Ibriz karya KH. Bisri Musthofa, tujuan dan kegunaan penelitian ini akan dirinci dalam beberapa poin berikut;

1. Tujuan

- 1) Mencari fakta baru mengenai sejarah sosial dan motivasi yang melatarbelakangi penyusunan kitab Tafsir al-Ibriz.
- 2) Mengidentifikasi sebab-sebab pemilihan bahasa jawa yang ditulis menggunakan arab pegon pada kitab Tafsir al-Ibriz.
- 3) Menggambarkan pemahaman mengenai tafsir dari ayat-ayat nasionalisme dalam tafsir al-Ibriz.

2. Kegunaan Penelitian

- 1) Secara teoritis dapat menambah informasi tentang ragam tafsir karya-karya ulama Nusantara dan melengkapi khazanah kajian tafsir di Indonesia, serta memberikan kontribusi bagi pengembangan pengetahuan

ilmiah bagi pengetahuan di bidang ilmu tafsir di wilayah Asia Tenggara khususnya Indonesia.

- 2) Merangsang peneliti lain untuk melakukan penelitian lanjutan.

D. Manfaat/Signifikansi Penelitian

Penelitian ini, diharapkan memberikan beberapa manfaat, baik manfaat secara teoritis, praktis, maupun manfaat akademis, yaitu:

1. Manfaat Teoritis

- a. Penelitian ini bermanfaat bagi penulis guna menyelesaikan program studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Pascasarjana Universitas Islam Negeri Raden Intan Lampung.
- b. Penelitian ini diharapkan dapat memberikan sumbangan pemikiran yang cukup signifikan sebagai masukan pengetahuan dan literatur ilmiah hingga dapat dijadikan sebagai kajian akademisi yang mempelajari ilmu Al-Qur'an dan Tafsir.

2. Manfaat Praktis

- a. Penelitian ini diharapkan menjadi sumber informasi bagi masyarakat tentang nilai-nilai nasionalisme dalam tafsir ibriz
- b. Penelitian ini merupakan tugas akhir pada perkuliahan pascasarjana UIN Raden Intan Lampung.

E. Penelitian Terdahulu Yang Relevan

Dari teks yang periset temukan menimpa kajian tafsir al- Ibriz, tidak banyak periset yang mengaitkan dirinya dalam kajian aspek sosial penataan tafsir al- Ibriz. Dari sebagian karya yang periset anggap relevan buat melengkapi informasi menimpa kajian ini merupakan karya Abu Rokhmad, serta Mar' atus Sholikhah.

Abu Rokhmad, dengan judul riset "Jajak Ciri Tafsir Arab Pegon al- Ibriz", riset ini berorientasi dalam pemetaan ciri tafsir yang disusun oleh KH. Bisri Musthofa. Riset ini mengenakan tata cara deskriptif- analitis dengan pendekatan hermeneutika buat menggambarkan ciri dari kitab tafsir al- Ibriz. Dari riset ini menciptakan kesimpulan kalau Tafsir al- Ibriz disusun dengan tata cara tahlili. Dari sisi ciri, tafsir ini sangat simpel dalam menarangkan isi ayat al- Qur'an. Ciri

ini pula nyaris mirip dengan ciri yang dipunyai oleh Tafsīr Jalalain dimana Tata cara yang digunakan dalam kitab tafsīr Jalalain ini merupakan tata cara ijmalī. Ialah, cuma menarangkan makna serta iktikad ayat dengan penjelasan pendek yang bisa menarangkan sebatas maksudnya tanpa menyinggung hal- hal tidak hanya makna yang dikehendaki. Penafsir mangulas secara runtut bersumber pada urutan mushaf, setelah itu mengemukakan arti global yang diartikan ayat tersebut¹⁹,

Serta pula Tafsīr jalalain pula menggunakan arjahul aqwal(komentar sangat unggul), menarangkan I' rob yang susah, perbandingan qiro' at²⁰, Pendekatan ataupun warna tafsīrnya tidak mempunyai kecenderungan dominan pada sesuatu warna tertentu. Tafsīr al- Ibrīz ialah campuran bermacam warna tafsīr bergantung isi tekstualnya. Dari segi aliran serta wujud tafsīr, tafsīr al- Ibrīz tercantum beraliran tradisional serta *ma' tsūr* dalam makna yang simpel²¹.

Periset menciptakan kekurangan dalam riset ini, walaupun periset setuju dengan ketepatan pemilihan pendekatan tetapi dalam perihal aplikasi pelaksanaan pendekatan yang dipakai oleh Abu Rokhmad tidak dia terapkan secara umum, dia mengenakan pendekatan hermeneutika cuma sebatas buat menganalisis bacaan dari tafsīr al- Ibrīz, dia mengabaikan konteks yang tumbuh dibalik pemilihan tata cara ataupun isi dari pengertian dari ayat- ayat yang termaktub dalam kitab tersebut. Abu Rokhmad melupakan analisis menimpa alibi sosiologis dari warna dari tafsīr al- Ibrīz, dari perihal inilah periset merasa riset Abu Rokhmad menimpa tafsīr al- Ibrīz belum dapat dikatakan umum.

Mar' atus Sholikhah, dengan judul riset“ Pemikiran Fikih KH. Bisri Mustofa Dalam Tafsīr Al- Ibrīz(Kajian Ayat- Ayat Ibadah), riset ini berorientasi kental terhadap tafsīr- tafsīr ayat- ayat ibadah dalam al- Ibrīz. Riset ini mengenakan tata cara library research serta dianalisis dengan tata cara tematik dan

¹⁹ Prof. Dr. Abd. Muin Salim, MA, *Metodologi Ilmu Tafsīr*, Yogyakarta: TERAS, 2005 M, h. 45.

²⁰Dr. Muhammad Husain al-Dzahabi, *Tafsīr wal Mufasssirun*, Bairut Lebanon, Cet. Ke 2, Thn.1976 M, h. 336.

²¹ Abu Rokhmad, *Telaah Karakteristik Tafsīr Arab Pegon al-Ibrīz*, dalam Jurnal *Analisa*, Volume XVIII, No. 1, Januari – Juni 2011.

deskriptif analitis. Dalam riset ini diperoleh hasil kalau tata cara tafsir al- Ibriz tercantum tata cara tahlil dengan warna pengertian yang mencakup bermacam warna, semacam fikih, tasawuf, ilmi, falsafi, adab al- ijtima'i. Berikutnya Kiai Bisri dalam menafsirkan ayat- ayat ibadah tentang thaharah, shalat, zakat, puasa serta haji, secara universal menafsirkannya secara global serta bertabiat moderat²².

Periset menciptakan banyak sekali kealpaan yang dicoba oleh Mar' atus dalam penelitiannya, dalam perihal memutuskan kalau warna pengertian ayat- ayat fikih dalam tafsir al- Ibriz yang dia sebut bagaikan moderat tanpa membagikan suatu analisis sosiologis terhadap alibi dia menyimpulkannya bagaikan moderat. Alasan- alasan sosiologis ataupun historis tentu mempunyai andil besar dalam pengaruhi style pengertian Kiai Bisri dalam tafsirnya al- Ibriz, hingga dari itu, periset merasa berarti mengkaji lebih lanjut tafsir al- Ibriz tidak hanya ditatap dari segi kepribadian bacaan tetapi lebih kepada kajian sosiologi.

Fejrian Yazdajird Iwanebel, dengan Judul Riset“ Warna Mistis Dalam Pengertian KH. Bisri Mustofa(Jajak Analisis Tafsir al- Ibriz)”, Tulisan ini mangulas tentang warna pengertian KH. Bisri Mustofa dalam tafsirnya al- Ibriz. Secara analitis bisa dipaparkan kalau salah satu tafsir lokal ini bisa dimasukkan dalam jenis warna adab ijtima' i, menekankan aspek keabsahan serta sosia, warna ilm, menekankan pada aspek ilmiah, tidak hanya pula yang jadi utama dalam ulasan pada tulisan ini merupakan warna mistis, yang menampung unsur- unsur lokalitas serta kebudayaan. Pada riset ini periset tidak menciptakan terdapatnya metodologi riset yang Fejrian jelaskan, dia langsung mangulas kajian ini yang periset rasa bercorak riset kepustakaan. Hasil dari riset ini merumuskan kalau peran tafsir al- Ibriz terletak pada posisi transisi keilmuan, dari tradisi- tradisi mengarah modern quasi sains, walaupun diwarnai dengan dominasi pangkal kebudayaan yang masih lumayan kokoh²³.

²² Mar'atus Sholikhah, *Pandangan Fiqih KH. Bisri Mustofa Dalam Tafsir Al-Ibriz (Kajian Ayat-Ayat Nasionalisme)*, Skripsi, Fakultas Ushuluddin, Adab dan Dakwah, Institut Agama Islam Negeri Ponorogo, 2017.

²³ Fejrian Yazdajird Iwanebel, *Corak Mistis Dalam Penafsiran KH. Bisri Mustofa (Telaah Analisis Tafsir al-Ibriz)*, dalam *Jurnal Rasail*, vol. 1. No. 1, 2014.

F. Kerangka Pemikiran/Teori

Al- Qur'ān merupakan kitab suci yang turun jadi petunjuk kehidupan untuk umat manusia²⁴. Guna ini selalu dari semenjak era nabi Muhammad sampai masa di mana umat Islam hidup hari ini. Satu adagium yang senantiasa lekat dengan Al- Qur'ān merupakan sifatnya yang shâlih li kulli era wa al- makân—tetap kontekstual dalam tiap era serta tempat²⁵. Universalitas al- Qur'ān ini tidaklah suatu produk jadi. Dia butuh diperjuangkan lewat serangkaian aktivitas ijtihād intelektual yang dinamai dengan“ tafsīr”. Terdapat faktisitas historis yang tidak bisa dipungkiri. Al- Qur'ān sudah turun sekian abad yang kemudian kepada bangsa Arab yang telah built in dengan seluruh tata sosial- budayanya yang lingkungan. Bahasa yang digunakan pula tersituasikan oleh nuansa bahasa warga dikala itu. Di sisi lain, umat Islam yang hidup pada hari ini tidak hadapi“ ide budaya” tersebut. Lebih dari itu, kita mempunyai faktisitas historis sendiri²⁶.

Terdapat jarak serta kenyataan sejarah yang berbeda. Buat alibi menjembatani komunikasi lintas ruang serta waktu inilah la hir disiplin ilmu tafsīr al- Qur'ān. Terdapat serangkaian tata ketentuan, ilmu perlengkapan yang wajib dipahami, metode- metode, dan fitur lain yang dibutuhkan buat aktivitas“ menafsir” tersebut²⁷.

Dalam perjalanannya, kegiatan menafsir Al- Qur'ān ini menimbulkan“ warna- warni” warna serta macam yang variatif. Di situ timbul tafsīr yang lebih bernuansa fikih, hingga diucap tafsīr fiqhi. Terdapat tafsīr yang filosofis, hingga dinamai tafsīr falsafi. Terdapat yang aksentuasinya menafsirkan secara sufistik,

²⁴ Pesan ini yang ingin digaungkan oleh Muhammad Iqbal, dalam *al-Qur'ān Untuk Semua Umat Manusia*, (Jakarta: Penerbit Harapan Baru, 2005).

²⁵ Lihat Farid Esack, *Samudera al-Qur'ān*, (Yogyakarta: Diva Press, 2007), h. 35-59.

²⁶ Dalam tradisi hermeneutika, tema pembahasan ini biasanya masuk dalam kajian hermeneutika filosofis yang diusung oleh dua tokoh penting, Martin Heidegger dan muridnya Hans Goerge Gadamer. Untuk pengantar lebih lanjut bisa telusuri dalam buku Donny Gahril Ardian, Martin Heidegger (Jakarta: Teraju, 2003); Eric Lemay & Jennifer A. Pitts, *Heidegger untuk Pemula*, (Yogyakarta: Kanisius, 2001); Inyik Ridwan Mudzir, *Hermeneutika Filosofis Hans George Gadamer*, (Yogyakarta: Ar-Ruz Media, 2008).

²⁷ Lihat lebih lengkap dalam Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'ān, Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, (Bandung: Mizan, 2004), h. 71-121. Kajian yang memotret perkembangan metodologi tafsīr juga dapat dicermati dalam Abdul Mustaqim & Sahiron Syamsudin (ed.), *Studi al-Qur'ān Kontemporer Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsīr*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002).

diucap tafsīr sufi. Yang berkencenderungan menafsirkan dengan nuansa ilmiah dinamai tafsīr ilmi. Setelah itu pula yang kental dengan analisis sastra diucap tafsīr adabi. Demikian alterasi terus mengelompok dalam kategori- kategori. Fenomena ini berikutnya dikaji dalam disiplin ilmu yang diucap“ Madzahib at-Tafsīr”²⁸.

Tata metode penyajian tafsīr tidak kalah variatifnya. Opsi ini merupakan daerah kreatif mufasssīr. Sebanyak apa bentuk kreatifitas tersebut sebanding dengan jumlah ilham kreatif di kepala para mufasssīr. Terdapat yang dikemas dalam rubrik koran yang senantiasa terbit tiap hari²⁹. Terdapat yang menyajikan secara tematik, semacam style Quraish Shihab³⁰.

Terdapat yang sifatnya menafsirkan utuh 30 juz, urut dari juz awal sampai terakhir. Wujud ini dapat dibagi jadi 2 model. Terdapat yang penjelasannya global, yang biasa diucap dengan tasir ijmālī semacam Tafsīr Jalālāin, serta pula terdapat yang penjelasannya panjang lebar, diucap dengan Tafsīr Tahlīlī semacam Tafsīr al- Kassyāf. Terdapat pula yang menafsirkan utuh 30 juz, tetapi urutan ayat yang ditafsirkan tidak tartīb mushāfi– cocok dengan sistematika mushaf al-Qur’ān– melainkan bersumber pada tartīb nuzūlī– urutan dalam pewahyuan– semacam yang dicoba oleh‘Abid al- Jābiri.

Di Indonesia sendiri macam diversitas aktifiktas menafsirkan al- Qur’ān pula sangat menarik. Howard Federspiel lewat Kajian al- Qur’ān di Indonesia memotret upaya menguasai al- Qur’ān dalam bahasa Indonesia.

²⁸ Penjelasan detail dalam Abdul Mustaqim, *Aliran-Aliran Tafsīr, Madzahibut Tafsīr dari Periode Klasik hingga Kontemporer*, (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2005). Juga dalam kajian yang lebih ekstensif dari sudut *outsider* seperti Ignaz Goldziher, *Mazhab Tafsīr dari Klasik Hingga Modern*, (Yogyakarta: ElSaq, 2006).

²⁹ Sebagaimana gaya penelitian tafsīr Mustain Syafi’i, *Tafsīr Qur’an Aktual*, (Jombang: Asrama Munzala Mubaroqa Tiga, 2000), atau M. Quraish Shihab, *Lentera Hati, Kisah dan Hikmah Kehidupan*, (Bandung: Mizan, 2007).

³⁰ Quraish Shihab sangat piawai dalam menulis tafsīr, baik yang utuh maupun yang berbentuk tematik. Beberapa karya tafsīr beliau yang ditulis secara tematik, antara lain: M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur’ān Tafsīr Maudu’i atas Pelbagai Persoalan Umat*, (Bandung: Mizan, 1996); *Dia Dimana-mana “Tangan” Tuhan Dibalik Setiap Fenomena*, (Jakarta: Lentera Hati, 2006); dan lain sebagainya. Tafsīr Indonesia yang ditulis secara tematik antara lain yang ditulis oleh Kiptiyah, *Embriologi dalam al-Qur’ān Kajian Pada Proses Penciptaan Manusia*, (Malang: UIN Malang Press, 2007).

Ishlah Gusmian melanjutkan kajian ini dengan sistematisasi serta periodisasi yang lebih perinci. Salah satu tema menarik dalam novel *Khazanah Tafsir Indonesia* kepunyaan Ishlah merupakan dikala mendiskusikan geliat riset tafsir al- Qur'an di Indonesia. Lebih khususnya pada tema “Bahasa Melayu- Jawi dalam Riset Tafsir di Nusantara”³¹.

Permasalahan bahasa serta opsi aksara yang digunakan dalam menulis tafsir jadi perihal yang unik di Indonesia. Hari ini kita nyaris menciptakan karya tafsir yang senantiasa ditulis dalam bahasa Indonesia serta aksar roman, semacam karya tafsir yang disusun oleh A. Hassan, Mahmud Yunus, TM. Hasby Ash-Shidiqqi, Hamka dengan tafsir rasionya, serta Quraish Shihab dengan tafsir al- Misbâhnya— dalam tafsirnya ini Quraish Syihab pula membeberkan uraian menimpa ayat nasionalisme salah satunya pada pesan al- Baqarah ayat 126 menarangkan secara gamblang menimpa nasionalisme sebagaimana pernyataannya dalam bukunya: “ayat ini bukan saja mengarahkan supaya berdoa buat keamanan serta kesejahteraan kota Mekkah, namun pula memiliki isyarat tentang perlunya tiap muslim berdoa buat keselamatan serta keamanan daerah tempat tinggalnya serta supaya penduduknya mendapatkan rezeki yang melimpah. Pada periode dini, karya tafsir di Nusantara banyak disusun dalam bahasa Melayu- Jawi, dengan aksara Arab Pegon. Sebagian yang terkategori semacam ini antara lain; Tarjuman al- Mustafid karya ‘ Abd al- Ra’uf al- Sinkilī, ataupun Kitāb Farā'id al- Qur'an serta Tafsir Sûrah al- Kahfī.

Sebagian periode selanjutnya, model kemasan tafsir ini kurang terkenal, sebab bahasa serta aksaranya yang terbatas pada golongan tertentu saja. Masa penjajahan Belanda terus menjadi menegaskan ketidakpopuleran tersebut dengan mengenalkan aksara roman. Perpindahan pemilihan aksara ini pengaruhi para mufassir dalam menyajikan penafsirannya. Bila awal mulanya banyak tafsir ditulis dalam bahasa wilayah serta aksara pegon, hingga sehabis terdapatnya perpindahan ini, bahasa wilayah masih dipakai, tetapi aksara yang digunakan merupakan roman, tidak lagi pegon. Terdapat perundingan sosial- budaya dalam

³¹ Lihat Ishlah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia dari Hermeneutika Hingga Ideologi*, (Jakarta: Teraju, 2003), h. 61-64.

konteks ini. Keterpengaruhannya ini dapat dilihat dalam karya Tafsir al- Qur'an Suci Basa Jawi ataupun Iklil li Ma'anī al- Tanzil karya KH. Misbah Zainul Musthafa.

Satu karya tafsir yang menarik untuk diperhatikan adalah Tafsir al-Ibriz yang disusun oleh KH. Bisri Musthafa.³² Unikannya terletak pada gaya penyajiannya yang masih mempertahankan gaya lama. Bahasanya menggunakan bahasa daerah Jawa, dengan aksara arab pegon. Pilihan ini tentu suatu diferensiasi di tengah arus romanisasi dan pembahasa-indonesia-an karya-karya tafsir yang ada.

Keunikan ini akan dipelajari lebih lanjut dalam penelitian ini. Untuk menganalisis perbedaan lokal ini, para peneliti mencoba menganalisisnya melalui sosiologi, lebih khusus lagi, buku Stephen K. Sanderson "Makro Sosiologi"³³ tentang masyarakat, Sosiologi Budaya dan Adaptasi Manusia. Dalam hal ini, Sanderson menegaskan bahwa budaya dalam masyarakat dapat mengalami perubahan adaptif sesuai dengan waktu dan ruang. Dan teori sosial Clifford Gertz "Agama Jawa; Abangan, Santri, dan Priyayi dalam budaya Jawa. Dalam menyertai penelitian ini, teori sosial Gertz yang akan peneliti gunakan adalah aturan sepertiga dari masyarakat Jawa-abangan, santri, dan priyayi. Keunikan ini akan dipelajari lebih lanjut dalam penelitian ini. Untuk menganalisis perbedaan lokal ini, para peneliti mencoba menganalisisnya melalui sosiologi, lebih khusus lagi, buku Stephen K. Sanderson "Makro Sosiologi" tentang masyarakat, Sosiologi Budaya dan Adaptasi Manusia. Dalam hal ini, Sanderson menegaskan bahwa budaya dalam masyarakat dapat mengalami perubahan adaptif sesuai dengan waktu dan ruang. Dan teori sosial Clifford Gertz "Agama Jawa; Abangan, Santri, dan Priyayi dalam budaya Jawa. Dalam menyertai penelitian ini, teori sosial Gertz yang akan peneliti gunakan adalah aturan sepertiga dari masyarakat Jawa-abangan, santri, dan priyayi.

³²Baca lebih lanjut, Bisri Musthafa, *Tafsir al-Ibriz li Ma'rifati Tafsir al-Qur'an al-'Aziz bi al-Lughah al-Jawiyyah*, (Kudus: Menara Kudus, tt).

³³ Lihat Stephen K. Sanderson, *Makro Sosiologi Sebuah Pendekatan Terhadap Realitas Sosial*, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2003), hlm.43-51.

Dengan fakta-fakta di atas, kami memiliki kerangka gaya Weberian. Geertz tampaknya melihat bahwa di balik ekspresi sederhana dari 90% orang Jawa, sistem kepercayaan, nilai-nilai dan etiket yang terkait dengan setiap struktur sosial sebenarnya berbeda.³⁴

Teori sosiologi yang akan dipakai oleh peneliti dalam penelitian ini sesuai dengan apa yang peneliti dengar dari sebuah Kopdar (Kopi Darat) ngaji Bandongan Kitab Tafsir al-Ibriz yang dilakukan oleh Gus Ulil Abshar Abdalla yang mana ia adalah menantu dari KH Musthofa Bisri yang merupakan Anak dari pengarang Kitab Tafsir al-Ibriz. Ia mengatakan bahwa ketika Kiai Bisri mulai menyusun tafsir ini ia memikirkan objek yang akan menjadi sasaran kitab ini diajarkan, yaitu tak lain adalah masyarakat Abangan dan Santri. Hal ini dapat kita buktikan dengan maraknya pengajian Kitab ini di kalangan Kiai-kiai desa khususnya di daerah Jawa Tengah.

Kemudian selain membahas tentang pengaruh sosiologi yang mempengaruhi kiai Bisri dalam mengarang kitab Tafsir al-Ibriz ini, ada juga pembahasan tentang Tafsir ayat ayat yang berkaitan tentang Nasionalisme, selain didalam Kitab ini, pembahasan tentang ayat-ayat Nasionalisme juga banyak disinggung dalam Kitab Tafsir diantaranya adalah Kitab Tafsir Al-mishbah karya M. Quraish Shihab dalam pembahasan QS. Al-Baqoroh Ayat 126,

وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ مَنْ آمَنَ مِنْهُمْ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ قَالَ وَمَنْ كَفَرَ فَأُمَتِّعُهُ قَلِيلًا ثُمَّ أَضْطَرُّهُ إِلَىٰ عَذَابِ النَّارِ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ ١٢٦

Artinya: Dan (ingatlah), ketika Ibrahim berdoa: "Ya Tuhanku, jadikanlah negeri ini, negeri yang aman sentosa, dan berikanlah rezeki dari buah-buahan kepada penduduknya yang beriman diantara mereka kepada Allah dan hari kemudian. Allah berfirman: "Dan kepada orang yang kafirpun Aku beri kesenangan sementara, kemudian Aku paksa ia menjalani siksa neraka dan itulah seburuk-buruk tempat kembali"

Beliau menerangkan bahwa ayat ini merupakan lanjutan dari uraian tentang keutamaan yang dianugerahkan Allah kepada Nabi Ibrahim. Kali ini, perintah untuk mengingat dan merenungkan masih dilanjutkan; "Dan, disamping yang lalu yang hendaknya engkau ingat, ingatlah pula ketika Ibrahim berdoa:

³⁴ Lihat Kata Pengantar Parsudi Suparlan dalam Clifford Geertz, *Abangan, Santri Priyayi Dalam Masyarakat Jawa*, (Bandung: Dunia Pustaka Jaya, 1981), hlm. 6-9.

Tuhanku, demikian beliau tidak menggunakan panggilan ya/wahai sebagaimana layaknya orang-orang yang dekat kepada Allah. Jadikanlah negeri ini dimana Ka'bah berada dan dimana aku dan keluargaku tinggal, jadikanlah ia negeri yang aman sentosa, yakni penduduknya hidup damai dan harmonis dan berikanlah rezeki berupa buah-buahan kepada penduduknya yang beriman saja di antara mereka kepada Allah dan hari kemudian. Allah berfirman meluruskan doa Nabi Ibrahim sekaligus mengabulkannya bahwa "Kepada yang beriman akan Kuberikan rezeki dan juga kepada siapa yang kafir. Dia kusenangkan sedikit, yakni sebentar dalam kehidupan dunia saja bahkan boleh jadi lebih senang dari yang beriman, kemudian Aku paksa ia menuju ke yakni menjalani siksa neraka dan itulah seburuk-buruk tempat kembali". Doa Nabi Ibrahim as. untuk menjadikan kota Mekkah dan sekitarnya sebagai kota aman adalah doa untuk menjadikan keamanan yang ada di sana berkesinambungan hingga akhir masa. Atau menganugerahkan kepada penduduk dan pengunjungnya kemampuan untuk menjadikannya aman dan tentram. Ayat ini bukan saja mengajarkan agar berdoa untuk keamanan dan kesejahteraan kota Mekkah, tetapi juga mengandeng isyarat tentang perlunya setiap muslim berdoa untuk keselamatan dan keamanan wilayah tempat tinggalnya, dan agar penduduknya memperoleh rezeki yang melimpah. Dua hal diatas, rasa aman dari segala yang menggelisahkan dan limpahan rezeki, merupakan syarat utama bagi suatu kota atau wilayah. Bahkan, stabilitas keamanan dan kecukupan ekonomi merupakan nikmat yang menjadikan seseorang mengabdikan kepada Allah, sebagaimana ditegaskan dalam QS. Quraish ayat 3-4: "Maka, hendaklah mereka mengabdikan kepada Tuhan Pemilik rumah itu (Kabah) yang telah memberi makanan kepada mereka untuk menghilangkan lapar dan memberi mereka rasa aman dari dari ketakutan."³⁵

³⁵ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: pesan, kesan dan keserasian Al-Quran Vol 1*, (Jakarta: Lentera Hati, 2002), h. 385-386.

G. Metode Penelitian

1. Model Penelitian

Sesuai dengan rumusan masalah yang sudah disebutkan, penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif, yaitu pendekatan dengan cara melihat obyek pengkajian sebagai suatu system. Dengan kata lain, obyek kajian dilihat sebagai satuan yang terdiri dari unsur yang saling terkait. Penelitian kualitatif lebih mengutamakan kualitas data, kemudian Penelitian yang digunakan dalam tesis ini juga bersifat kualitatif. Artinya, penelitian yang menghasilkan data deskriptif analisis yang berupa kata-kata tertulis terhadap apa yang diteliti, atau dengan kata lain, data yang dianalisis dan hasil analisisnya berbentuk deskriptif.

a. Jenis Penelitian

Jenis penelitian yang digunakan adalah penelitian kualitatif, sedangkan jenis analisisnya adalah analisis dokumen (library research). Data diolah dengan menggunakan metode deskriptif dari segi penyajiannya, serta kajiannya disajikan secara deskriptif analitis, oleh karena itu berbagai sumber data yang digunakan dalam penelitian ini berasal dari bahan-bahan tertulis baik berupa literatur berbahasa Indonesia, Inggris maupun Arab yang dimungkinkan mempunyai relevansi yang dapat mendukung penelitian ini.

b. Sifat Penelitian

Sifat penelitian pada penelitian ini adalah *deskriptif analitis* dalam menyajikan hasil penelitian, dalam mengupas penafsiran Kiai Bisri tentang ayat-ayat yang mengandung unsur Nasionalisme peneliti juga menggunakan metode komparatif, yaitu metode yang membandingkan keberadaan suatu variabel atau lebih pada dua atau lebih sampel yang berbeda, atau pada waktu yang berbeda,³⁶ dengan analisis kontrastif, yaitu analisis yang bersifat membandingkan perbedaan³⁷ sehingga metode komparatif kontrastif ini peneliti gunakan untuk membandingkan, apakah ada perbedaan atau

³⁶ Sugiyono. *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif dan R&D*, (Bandung: PT Alfabet, 2008), h. 57

³⁷ Moeliono, Anton M., *Tata Bahasa Baku Bahasa Indonesia*, (Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1988), h. 32

persamaan antara Kiai Bisri dengan Ulama' lain dalam penafsiran ayat-ayat yang mengandung unsur Nasionalisme didalam Al-Qur'ân.

2. Sumber Data

Data yang diambil dalam penelitian ini bersumber dari dokumen perpustakaan yang terdiri dari dua jenis sumber yaitu primer dan sekunder: Sumber primer adalah rujukan utama yang akan dipakai adalah kitab Tafsîral-Ibrîz karya Bisri Mustofa.

Sementara sumber sekunder adalah berasal dari literatur-literatur tafsîr dan kajian al-Qur'ân di Indonesia lainnya seperti:

- a) Howard M. Feiderspiel, Kajian Al-Qur'ân di Indonesia.
- b) Ignaz Goldziher, Mazhab Tafsîr dari Klasik Hingga Modern.
- c) Islah Gusmian, Khazanah Tafsîr Indonesia dari Hermeneutika hingga Ideologi.
- d) M.Quraish Shihab, Wawasan Al-Qur'ân Tafsîr Maudhu'I atas Pelbagai Persoalan Umat.
- e) Mustain Syafi'I, Tafsîr Qur'an Aktual
- f) M. Nurudin Zuhdi, Pasaraya Tafsîr Indonesia.
- g) M. Nur Kholis Setiawan, Tafsîr Mazhab Indonesia.
- h) Badiatul Rojiqin, dkk. Menelusuri Jejak, Mengungkap Sejarah, 101 Jejak Tokoh Islam Indonesia.
- i) Muhammad al-Fitra Haqiqi, 50 Ulama Agung Nusantara.
- j) Achmad Zainal Huda, Mutiara Pesantren Perjalanan Khidmah KH Bisri Mustofa.

Data tambahan adalah data yang dikumpulkan untuk tujuan memecahkan masalah yang dihadapi. Data dapat ditemukan dengan cepat. Dalam penelitian ini, sumber data sekunder adalah literatur, artikel, jurnal dan situs internet yang terkait dengan penelitian yang dilakukan. Melalui pemahaman ini, para peneliti mulai memahami bahwa dengan menggunakan data tambahan ini untuk mendukung data utama dan dengan cepat menyelesaikan diskusi yang mereka hadapi, data tambahan yang termasuk dalam rekomendasi penelitian dapat dengan cepat ditemukan.

3. Metode Pengumpulan Data

Metode pengumpulan data pada penelitian ini menggunakan metode dokumentasi, yaitu mencari dan mengumpulkan berbagai data berupa catatan, buku, kitab, dan lain sebagainya, yang berhubungan dengan hal-hal atau variabel terkait penelitian berdasarkan konsep-konsep kerangka penelitian yang sebelumnya telah dipersiapkan.

4. Pengolahan Data

Dalam pengolahan data yang telah dikumpulkan, penelitian ini menggunakan beberapa langkah, yaitu:

- 1) Verifikasi dan editing, yaitu memeriksa kembali data-data yang diperoleh dari segi kelengkapan, kejelasan, kesesuaian, relevansi dan keragamannya.
- 2) Pengorganisasian data, yaitu menyusun dan mensistematikan data-data yang diperoleh dalam kerangka paparan yang sudah direncanakan sebelumnya sesuai dengan rumusan masalah.

5. Metode Analisis Data

Untuk memperoleh suatu simpulan yang benar, data yang diperoleh dari hasil observasi dan dokumentasi, selanjutnya adalah mengorganisir catatan lapangan berdasarkan catatan-catatan khusus secara lengkap untuk dianalisis. Teknik analisis data merupakan cara untuk mendapatkan hasil penelitian yang sistematis dari hasil observasi dan dokumentasi. Perolehan data tersebut diorganisasi menjadi satu untuk dipakai dan diinterpretasikan sebagai bahan temuan untuk menjawab permasalahan penelitian.³⁸

Analisis data merupakan bagian yang tidak terpisahkan dari pengumpulan data. Data dan informasi yang berhasil dikumpulkan secara berkelanjutan ditafsirkan maknanya. Data dianalisis dengan teknik analisis deskriptif, yakni analisis yang dilakukan untuk memaparkan data-data hasil

³⁸Rohendi Tjetjep Rohidi, *Analisis Data Kualitatif* (Jakarta: Universitas Indonesia, 1992), h. 55.

kualitatif. Analisis ini tidak berkaitan dengan angka-angka akan tetapi berkaitan dengan kata-kata atau kalimat-kalimat yang dipisah-pisahkan menurut kategori untuk memperoleh kesimpulan.

Dalam menganalisis data peneliti menggunakan tiga komponen, yaitu Reduksi data, Sajian data, dan Penarikan kesimpulan atau verifikasi.

a. Reduksi Data

Reduksi data diartikan sebagai proses pemilihan, pemusatan perhatian pada penyederhanaan, pengabstrakan dan transformasi data kasar yang muncul dari catatan-catatan tertulis selama penelitian. Dengan demikian, reduksi data merupakan suatu bentuk analisis yang menajamkan, menggolongkan, mengarahkan, membuang yang tidak perlu dengan cara sedemikian rupa hingga kesimpulan akhirnya dapat ditarik dan diverifikasi.

b. Penyajian Data

Penyajian data dimaksudkan sebagai proses analisis untuk merakit temuan data-data dan gagasan baru dilapangan dalam bentuk matrik (penyajian data). Semuanya dirancang guna menggabungkan informasi yang tersusun dalam bentuk yang pada dan mudah diraih, dengan demikian di dalam menentukan kesimpulan yang benar, peneliti melakukan penarikan yang benar.

c. Penarikan Simpulan

Ini adalah tahap akhir dari keseluruhan proses analisis data di atas, yakni memberikan titik simpul secara menyeluruh dari masalah penelitian hingga hasil analisis penelitian.³⁹

³⁹Keseluruhan Metodologi Penelitian ini juga dilihat dari buku yang ditulis oleh Anthony Giddens, Mitchell Duneier, Richard Appel Baum, *Introduction to Sociology*, (New York: W.W. Norton & Company, Inc, 2007), h. 31-52.

BAB II KAJIAN TAFSĪR DI INDONESIA

A. Sejarah Perkembangan Tafsīr di Indonesia

Perkembangan penafsiran Al-Qur'ān di Indonesia agak berbeda dengan yang terjadi di dunia Arab yang merupakan tempat turunnya Al-Qur'ān dan sekaligus tempat kelahiran Tafsīr Al-Qur'ān. Perbedaan tersebut terutama disebabkan oleh perbedaan latar belakang budaya dan bahasa. Kajian Tafsīr di dunia Arab berkembang dengan cepat, tidak mengalami kesulitan berarti untuk memahami Al-Qur'ān. Hal ini berbeda dengan bangsa Indonesia yang bahasa ibunya bukan bahasa Arab.

Proses pemahaman Al-Qur'ān di Indonesia terlebih dahulu dimulai dengan penerjemahan Al-Qur'ān ke dalam bahasa Indonesia baru kemudian dilanjutkan dengan penafsiran yang lebih luas dan rinci. Oleh karena itu, maka dapat dipahami jika penafsiran Al-Qur'ān di Indonesia melalui proses yang lebih lama jika dibandingkan dengan di tempat asalnya.⁴⁰ Nashruddin Baidan menyatakan bahwa kajian Tafsīr sebetulnya telah ada semenjak masa Maulanâ Mâlik Ibrâhîm (w. 822 H/1419 M), akan tetapi masih bersifat embriotik integral, yaitu masih bersifat lisan dan diberikan secara integral bersamaan dengan bidang lain seperti fikih, akidah, dan tasawuf. Metode yang digunakan adalah metode ijmâlî dan coraknya masih umum, dengan arti tidak didominasi pemikiran tertentu dan bersifat praktis tergantung kebutuhan masyarakat saat itu.⁴¹

Dari segi generasi, Howard M. Federspiel pernah melakukan pembagian kemunculan dan perkembangan Tafsīr Al-Qur'ān di Indonesia ke dalam tiga generasi. Generasi pertama dimulai sekitar awal abad XX sampai dengan tahun 1960-an. Era ini ditandai dengan penerjemahan dan penafsiran yang didominasi oleh model Tafsīr terpisah-pisah dan cenderung pada surat-surat tertentu sebagai obyek Tafsīr. Generasi kedua, muncul pada pertengahan 1960-an, yang merupakan penyempurnaan dari generasi pertama yang ditandai dengan adanya

⁴⁰ Nashruddin Baidan, *Perkembangan Tafsīr al-Qur'an di Indonesia* (Solo: Tiga Serangkai Pustaka Mandiri, 2003), 31.

⁴¹ Nashruddin, *Perkembangan*, h. 33.

penambahan penafsiran berupa catatan kaki, terjemahan kata per kata dan kadang disertai dengan indeks sederhana. Tafsīr generasi ketiga, mulai tahun 1970-an, merupakan penafsiran yang lengkap, dengan komentar-komentar yang luas terhadap teks yang juga disertai dengan terjemahnya.⁴²

Kesimpulan yang dikemukakan oleh Federspiel ini tidak sepenuhnya benar.⁴³ Fakta menunjukkan bahwa pada periode pertama sudah ada karya Tafsīr lengkap seperti Tarjumān al Mustafid karya ‘Abd al-Ra’ûf Singkel dan Marâh Labîd karya Shaykh Muhammad Nawawî. Demikian juga pada periode kedua sudah terdapat Tafsīr lengkap 30 juz dengan komentar yang luas seperti Tafsīr al Azhâr karya Hamka. Hanya saja, secara umum, karya yang ada memang cenderung seperti yang dikemukakan oleh Federspiel.

Berdasarkan teori B arat, ketika Islam masuk pertama kali di Aceh pada tahun 1290 M, pada saat itu pengajaran Islam mulai lahir dan tumbuh, terutama setelah berdirinya kerajaan Pasai. Pada waktu itu, banyak ulama yang mendirikan surau, seperti Teungku Cot Mamplam, Teungku di Geureudog, dan lainnya. Pada abad-17 M, pada zaman Iskandar Muda Mahkota Alam Sultan Aceh, surau-surau di Aceh mengalami kemajuan. Pada saat itu muncul ulama terkenal, seperti Nuruddin al-Raniri, Ahmad Khatib Langin, Syamsuddin al-Sumatrani, Hamzah

⁴² Howard M. Federspiel, *Kajian Tafsīr Indonesia*, terj. Tajul Arifin (Bandung: Mizan, 1996), h. 129.

⁴³ Beberapa kesalahan dalam karya Federspiel antara lain adalah. Pertama, ternyata pada periode pertama dan kedua sudah ada beberapa karya Tafsīr yang sudah merupakan penafsiran lengkap seperti Marâh Labîd karya Shaykh Muhammad Nawawî dan Tafsīr al-Bayân karya Mahmûd Yûnus. Kedua, di samping itu terdapat kesalahan penempatan beberapa karya Tafsīr yang ada misalnya al-Furqan Tafsīr al-Qur’an karya A. Hassan, Tafsīr al-Qur’an Karya Zainuddin Hamidy dan Fachruddin AS dan Tafsīr Qur’an Karim karya H. Mahmud Yunus, ia kategorikan sebagai Tafsīr generasi kedua, padahal ketiga karya tersebut telah muncul pada pertengahan dan akhir tahun 1950-an yang berarti masuk pada generasi pertama. Demikian juga ketika memasukkan Tafsīr al-Bayân (1966) karya TM Hasbi Ash-Shiddieqy, Tafsīr al-Qur’anul Karim (1955) karya M. Halim Hasan dkk, dan Tafsīr al-Azhar (1967) karya Hamka, dalam generasi ketiga. Padahal dari tahun penerbitannya jelas bahwa Tafsīr al-Qur’anul Karim karya M Halim Hasan dkk adalah karya Tafsīr generasi pertama sedangkan karya Tafsīr al-Bayan karya TM Hasbi Ash-Shiideqy dan Tafsīr al-Azhar karya Hamka termasuk karya Tafsīr generasi kedua. Lihat Islah Gusmian, *Khazanah Tafsīr Indonesia dari Hermenutika hingga Ideologi* (Jakarta: Teraju, 2002), h. 65.

Fansuri, Abd. Rauf al-Sinkili, dan Burhanuddin.⁴⁴ Di saat itu pula para ulama mengajarkan al-Qur'ān sebagai kajian Islam di tempat-tempat ibadah tersebut.

Pengajaran al-Qur'ān yang disampaikan oleh guru-guru ngaji kepada kaum muslimin kala itu lebih kepada pengajaran anak-anak sekitar umur 6 sampai 10 tahun yang belum mencapai usia dewasa. Pengajian al-Qur'ān ini diberikan secara individual di rumah guru, langgar atau guru surau. Namun, dalam beberapa kasus juga dilaksanakan di rumah orang tua murid, terutama kalau orang tua murid mempunyai kedudukan penting.⁴⁵

Pengajaran al-Qur'ān (ngaji Qur'an) ini pada umumnya dilakukan oleh seorang guru laki-laki, namun ada juga para perempuan yang bisa mengaji menjadi guru-guru ngaji anak-anak di masyarakatnya. Sedangkan, pembelajaran al-Qur'ān pada usia baligh bisa dilakukan secara bersama-sama atau individual di tempat-tempat ibadah di atas. Tujuan diajarkannya al-Qur'ān oleh generasi dahulu sampai sekarang di Nusantara dengan tujuan agar agamanya lebih cepat matang, terutama tentang penanaman tauhid.⁴⁶

Pada dekade terakhir, Tafsīr di Indonesia banyak yang mengarah pada Tafsīr tematik. Hal ini banyak dipelopori oleh Quraish Shihab, yang banyak menghasilkan beberapa buku Tafsīr tematik seperti *Membumikan Al-Qur'ān*, *Lentera Hati*, dan *Wawasan Al-Qur'ān*. Kecenderungan ini kemudian diikuti oleh para penulis yang lain dan makin disemarakkan dengan berbagai kajian tematik dari tesis dan disertasi di berbagai perguruan tinggi Islam.

1. Embrio Penulisan Tafsīr Al-Qur'ān di Nusantara

Sejak menyebarnya Islam di Nusantara yang bermula di wilayah Sumatera, terutama Aceh, pengajian al-Qur'ān terjadi tampak cukup meyakinkan. Merujuk pada naskah-naskah yang ditulis ulama' Aceh, dapat dilihat bahwa pada abad ke-16 telah muncul upaya penafsiran al-Qur'ān. Naskah Tafsīr QS. al-Kahfi: 9, yang tidak diketahui penulisnya, diduga ditulis pada masa awal pemerintahan sultan

⁴⁴ Mahmud Yunus, *Sejarah Pendidikan Islam*, (Jakarta: Hidakarya Agung, 1984), h. 24. Lihat juga Islah Gusmian, *Khazanah Tafsīr Indonesia*, h. 24.

⁴⁵ Mahmud Yunus, *Sejarah Pendidikan*, h. 19.

⁴⁶ M. Nurdin Zuhdi, *Pasaraya Tafsīr Indonesia: Dari Kontesatasi Metodologi hingga Kontekstualisasi*, (Yogyakarta: Kaukaba Dipantara, 2014), h. 46.

Iskandar Muda (1607-1636), di mana mufti kesultanannya adalah Syams ad-Din as-Sumatrani, atau bahkan sebelumnya, Sultan ‘Ala’ al-Din Ri’ayat Syah Sayyid al-Mukammil (1537-1604), di mana mufti kesultanannya adalah Hamzah al-Fansuri. Di wilayah Sumatera lain, se abad kemudian, muncul karya Tafsīr lengkap 30 juz dengan judul “Tarjuman al-Mustafid”, yang merupakan karya Abd. Rauf as-Singkili (1615-1693 M).⁴⁷ Sebagai magnum opus, Tafsīr perintis ini mendapatkan tempat, bahkan tidak hanya di Indonesia, namun juga di negara-negara Islam lain. Sebagai contoh, Tafsīr ini pernah diterbitkan di Singapura, Penang, Bombay, Istanbul (Mathba’ah al-‘Usmâniyyah, 1302/1884 dan 1324/1906), Kairo (Sulaimân al-Marâgî) dan Mekah (al-‘Amîriyyah).⁴⁸

Pengajaran al-Qur’ân juga merambah kepada para kaum sufi di tanah air. Ketika mengajarkan sufisme kepada para muridnya tak jarang mereka mengajarkan al-Qur’ân. Di sisi lain, para tokoh sufi Nusantara seperti Hamzah Fansuri dan Syamsuddin Sumatrani seringkali mengutip ayat-ayat Al-Qur’ân yang kemudian dipahami dalam konteks mistisisme. Bahkan, terdapat riwayat kecil yang menyebutkan bahwa masa kedua tokoh sufi klasik itu, telah menghasilkan Tafsīr kecil sederhana terhadap surah al-Kahfi yang diperkirakan dan dinilai mengikuti tradisi Tafsīr al-Khâzin.⁴⁹

Dalam hasil kajian beberapa ahli, ada dua pendapat besar tentang Tafsīr ini. Pertama, Snouck Hurgronje menganggap bahwa terjemahan tersebut lebih mirip sebagai terjemahan Tafsīr al-Baidawi.⁵⁰ Rinkes, murid Hurgronje, menambahkan bahwa selain sebagai terjemahan Tafsīr al-Baidhawi, karya al-Singkili itu juga mencakup terjemahan Tafsīr Jalālain. Voorhove, murid Hurgronje juga, setelah mengikuti pendapat Hurgronje dan Rinkes, berpendapat bahwa Tafsīr

⁴⁷ Nurdin Zuhdi, *Pasaraya*, h. 20.

⁴⁸ Lihat P. Riddel, *Transferring a Tradition: ‘Abd al-Ra’uf al-Singkili’s Rederling of the Jalalain Commentary*, (Berkeley: Centers for South and Southeast Asia Studies, University of California, Monograph No. 31, 1990) dalam Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII: Akar Pembaharuan Islam Indonesia* (Jakarta: Kencana, 2004), h. 203.

⁴⁹ Riwayat ini dikutip oleh Azyumardi Azra, sembari menganjurkan untuk melihat lebih jauh karya-karya Riddel tentang sejarah Alquran di Indonesia/Melayu. Lihat Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah*, h. 202.

⁵⁰ Lihat Snouck Hurgronje, *The Achehnese, II, 17, Catatan 6*, dalam Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah*, h. 203.

tersebut mengambil sumber dari berbagai karya Tafsīr berbahasa Arab. Kedua, Riddel dan Harun memastikan bahwa Tarjumān Mustafid adalah terjemahan Tafsīr Jalālain. Hanya pada bagian tertentu saja, Tafsīr tersebut memanfaatkan Tafsīr al-Baidlawi dan Tafsīr al-Khazin.⁵¹

Sedangkan di daerah Jawa, penyebaran Islam dilakukan oleh Walisongo. Dalam penyebaran Islam ini juga tidak lepas dengan pengajaran al-Qur'ān. Di mulai oleh Raden Rahmad (Sunan Ampel) yang mengajarkan al-Qur'ān di pesantrennya di daerah Ampel Denta. Seperti halnya di Sumatera, di Jawa pengajaran al-Qur'ān juga diadakan di surau, langgar, mushalla, masjid dan juga di rumah-rumah sang guru ngaji. Sejak proses islamisasi yang digerakkan para Walisongo dan berdirinya kerajaan Demak, sekitar tahun 1500, tentunya pengajaran al-Qur'ān semakin marak, meskipun dilakukan dengan sangat sederhana. Pada generasi selanjutnya, kerajaan Islam dikuasai kesultanan Mataram Islam. Dalam beberapa Suluk, seperti *Suluk Sunan Bonang*, *Suluk Kalijaga*, dan *Suluk Syaikh Siti Jenar*, terlihat bahwa teks-teks al-Qur'ān telah menjadi satu rujukan penting dalam membangun suatu konsepsi keagamaan.⁵²

Di tanah Jawa, pada abad-abad berikutnya pengajaran al-Qur'ān semakin semarak. Pada tahun 1847, meski pendidikan Indonesia belum mempunyai sebutan tertentu, pengajaran al-Qur'ān pada waktu itu berlangsung di tempat yang biasa disebut dengan istilah *nggon ngaji* (tempat belajar murid mempelajari al-Qur'ān). Di *nggon ngaji* ini memang tidak sama jenjangnya. Jenjang paling dasar diberikan orang tua yang peduli pengajian anaknya di rumah, sejak anak usia 5 tahunan. Pada jenjang ini biasanya anak dibebani hafalan surat-surat pendek. Pada usia 7 atau 8 tahun, anak dimulai diperkenalkan cara membaca huruf Arab sampai mampu menghafal al-Qur'ān.⁵³

Kemunculan pesantren-pesantren di wilayah Jawa secara meyakinkan dan lembaga pendidikan dengan sistem klasikal, menandakan pengajaran al-Qur'ān

⁵¹ D.O. Rinkes, Abdoerraoef van Singkel; *Bidrage tot de Kennis van de Mystiek op Sumatra en Java*, Heerenven: Hepkema, 1909, h. 31-32 dalam Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah*, h. 203.

⁵² Islah Gusmian, *Khazanah Tafsīr Indonesia*, h. 22

⁵³ Islah Gusmian, *Khazanah Tafsīr Indonesia*, h.23.

semakin mendapatkan tempat yang strategis. Di berbagai daerah di Jawa lahir beberapa pesantren yang memberikan pengenalan awal terhadap al-Qur'ān yang meliputi pembelajaran kaidah-kaidah tajwid dan juga mempelajari kandungan al-Qur'ān (Tafsīr) bagi santri yang telah mampu menulis makna secara gandel. Kitab-kitab Tafsīr yang biasanya dijadikan pegangan adalah kitab Tafsīr al-Jalalain, yang dikarang oleh dua ulama' yang bernama Jalal, yaitu Jalaluddin al-Mahalli dan Jalaluddin al-Suyuthi.

Jika disimpulkan secara sederhana, bahwa kajian al-Qur'ān dan penafsirannya di Indonesia dirintis oleh Abdur Rauf Singkili yang menerjemahkan Al-Qur'ān (*Tarjumān al-Qur'ān*) ke dalam bahasa Melayu pada pertengahan abad XVII. Apa yang sudah dikaryakan oleh Singkili ini kemudian dilanjutkan oleh Munawar Chalil (Tafsīr al-Qur'ān Hidâyah al- Rahmân), A. Hassan Bandung (al-Furqan, 1928), Mahmud Yunus (Tafsīr al-Qur'ān Indonesia, 1935), Hamka (Tafsīr al-Azhar, 1973), Zainuddin Hamidi (Tafsīr Al-Qur'ān, 1959), Halim Hasan (Tafsīr al-Qur'ān al-karīm, 1955), Iskandar Idris (Hibarna), dan Kasim Bakry (Tafsīr al-Qur'ān al-hakīm, 1960). Dalam bahasa-bahasa daerah, apa yang telah mereka karyakan ini kemudian dilanjutkan oleh Ulama' Islam Yogyakarta (Quran Kejawen dan Quran Sundawiyah), Bisyr Musthafa Rembang (al-Ibrīz , 1960), KH. R. Muhammad Adnan (Al-Qur'ān Suci Basa Jawi, 1969) dan Bakri Syahid (al-Huda), 1972). Sebelumnya, pada 1310 H., Kyai Mohammad Saleh Darat Semarang menulis sebuah Tafsīr dalam bahasa Jawa huruf Arab. Ada juga karya yang belum selesai yang ditulis oleh Kyai Bagus Arafah Solo berjudul Tafsīr Jalâlain Basa Jawi Alus Huruf Arab.⁵⁴

2. Perkembangan Tafsīr di Nusantara

a. Perkembangan Tafsīr Nusantara sebelum Abad 20

Di Nusantara, usaha dalam memahami pesan-pesan al-Qur'ān dengan bahasa Indonesia (Melayu) dan bahasa daerah telah dimulai dari awal-awal Islam masuk di Indonesia, sebelum pesantren-pesantren berdiri. Namun sedikit sekali kajian al-Qur'ān dan penafsirannya dibukukan dalam sebuah

⁵⁴ Muhammad Adnan, *Tafsīr al-Qur'an Suci Basa Jawi* (Bandung: Al-Maarif, 1965), h. 116.

buku Tafsīr tersendiri. Kajian Tafsīr masih integral dan bercampur dengan ajaran-ajaran tauhid, fiqh, tasawuf, dan lain-lain, yang disajikan secara praktis dalam bentuk amaliyah praktis kehidupan sehari-hari.⁵⁵

Merujuk pada realitas sejarah, penulisan Tafsīr al-Qur'ān di nusantara sudah terjadi sejak abad ke-16, sebagai bukti telah ditemukannya kitab Tafsīr surat al-Kahfi (18): 9 yang ditulis pada masa itu.⁵⁶ Satu abad kemudian ditemukan sebuah maha karya Tafsīr al-Qur'ān dengan judul Tarjumān al-Qur'ān karya Abd. Rauf as-Singkili yang dikenal sebagai mufasir pertama yang menulis karya Tafsīr secara lengkap 30 juz. Karya Tafsīr ini dianggap pertama karena pada era sebelumnya belum ditemukan seorang mufasir Melayu-Indonesia yang mampu menulis Tafsīr al-Qur'ān lengkap 30 juz.⁵⁷

Pada generasi setelah Tarjumān al-Qur'ān, muncul karya Tafsīr berjudul Kitab Farāid al-Qur'ān, dengan menggunakan bahasa Melayu-Jawa. Dipakainya bahasa Melayu dan bahasa Jawa semakin menemukan kekuatannya, karena kedua bahasa ini merupakan bahasa induk yang dipakai Nusantara dan bahasa yang dipakai dalam pemerintahan, hubungan antar-negara, dan perdagangan.⁵⁸ Kitab Tafsīr ini ditulis dalam bentuk sederhana, dan tampak lebih sebagai artikel Tafsīr, sebab hanya terdiri dari dua halaman dengan huruf kecil dan spasi rangkap. Naskahnya masuk dalam sebuah buku koleksi beberapa tulisan ulama Aceh yang diedit oleh Ismā'il bin Abd al-Muthallib al-Asyi, Jami' al-Jawami' al-Musannafāt: Majmu' beberapa Kitab Karangan Beberapa Ulama' Aceh.⁵⁹

Pada abad 19 muncul juga karya Tafsīr utuh yang berjudul Tafsīr Munir li Ma'alim al-Tanzil, yang ditulis oleh ulama Indonesia yang lama bermukim di Arab Saudi, yaitu Syekh Imam Muhammad Nawawi al-Bantani (1813-1879 M). Kitab Tafsīr ini menggunakan bahasa Arab dan ditulis di Arab Saudi juga. Karya Imam Nawawi ini selesai pada hari Rabu, 5 Rabiul Akhir 1305 H.

⁵⁵ Indal Abror, *Potret Kronologis Tafsīr Indonesia*, Jurnal Esensia, Vol. 3, No. 2, Juli-Desember 2002, h. 191.

⁵⁶ Islah Gusmian, *Khazanah Tafsīr al-Qur'an*, h. 53.

⁵⁷ Nurdin Zuhdi, *Pasaraya Tafsīr Indonesia*, h. 61.

⁵⁸ Islah Gusmian, *Khazanah Tafsīr al-Qur'an*, h. 53.

⁵⁹ Islah Gusmian, *Khazanah Tafsīr al-Qur'an*, h. 42-43.

sebelumnya, naskahnya disodorkan kepada ulama Makah dan Madinah untuk diteliti, lalu naskahnya dicetak di Arab Saudi (dahulu Hijaz). Karya ini kemudian mendapatkan apresiasi ulama Mesir, dan memberi gelar kepada Imam Nawawi “*Sayyid Ulama’ Hijaz*” (Pemimpin Ulama’ Hijaz).⁶⁰

b. Tafsīr Al-Qur’ān di Indonesia Setelah Abad 20

Telah dijelaskan bahwa karya pertama Tafsīr ulama Nusantara adalah Tarjuman al-Qur’ān. Munculnya Tarjumān Mustafid ini bertahan selama tiga abad. Setelah itu muncul kajian-kajian Tafsīr sebagaimana yang telah dijelaskan di atas. Munculnya Tarjumān al-Qur’ān telah berperan banyak pada kajian-kajian Tafsīr al-Qur’ān pada abad-abad berikutnya. Oleh sebab itu, apabila seorang yang meneliti kajian sejarah Al-Qur’ān dan Tafsīrnya di Indonesia tanpa melibatkan Tarjumān Mustafid karya Abdur Rauf Singkili ini, maka penelitian ini akan menjadi seperti penelitian yang tercerabut dari akar sejarahnya. Federspiel⁶¹ merupakan salah satunya, ia meneliti al-Qur’ān dan Tafsīrnya di Indonesia dengan memulai kajiannya hanya dari Mahmud Yunus sampai M. Quraish Shihab, tanpa memberikan penjelasan yang realistis mengapa ia memaparkan penulisan Tafsīr Indonesia sejak awal munculnya, atau sebelum era Mahmud Yunus, meskipun judul asli penelitian ini adalah *Popular Indonesian Literatures on the Qur’an*.

Penelitian yang dilakukan oleh Federspiel dengan memaparkan periodisasi karya seputar Al-Qur’ān dan Tafsīrnya di Indonesia sangat mudah untuk dibantah. Dalam buku hasil penelitiannya itu, Federspiel membagi periodisasi karya ulama Indonesia seputar al-Qur’ān dan penafsirannya menjadi tiga periode yang ia sebut sebagai istilah generasi. Federspiel menyebut, generasi pertama ditandai dengan gerakan terjemah atau Tafsīr yang terpisah-pisah, yang dimulai dari awal abad XX sampai awal tahun 60-an. Pada generasi kedua, Federspiel menyebut sebagai follow up generasi pertama yang berperan sebagai penyempurnaan metodologis atas karya-karya generasi pertama. Penerjemahan generasi kedua yang muncul pada

⁶⁰ Islah Gusmian, *Khazanah Tafsīr al-Qur’an*, h. 43.

⁶¹ Howard M. Federspiel, *Kajian Alquran di Indonesia; Dari Mahmud Yunus Hingga Quraish Shihab*, cet. ke-1 (Bandung: Mizan, 1996), h. 45.

pertengahan tahun 60-an ini biasanya dibubuhi catatan khusus, catatan kaki, bahkan disertai dengan indeks yang sederhana. al-Furqan (A. Hassan, 1928), Tafsīr al-Qurʾān al-karīm atau Tafsīr Quran Indonesia (Mahmud Yunus, 1935) serta Tafsīr Quran (Zainuddin Hamidi dan Fachruddin, 1959), dianggap sebagai karya-karya yang mewakili generasi kedua.⁶²

Pada generasi selanjutnya, yaitu generasi ketiga, Federspiel menyebut telah muncul adanya upaya menerjemahkan atau atau menafsirkan ayat-ayat al-Qurʾān secara lengkap pada tahun 70-an. Karya Tafsīr al-Qurʾān generasi ini biasanya memberi pengantar metodologis serta indeks yang akan lebih memperluas wacananya masing-masing. Tafsīr al-Nūr al-Bayan (Hasbi Ash-Shiddieqi, 1966), Tafsīr al-Azhar (Hamka, 1973), dan Tafsīr al-Qurʾān al-Karīm (Halim Hasan cs., 1955) dianggap mewakili generasi ketiga.⁶³

Federspiel menganalisa bahwa tiga karya yang mewakili generasi kedua dianggap mempunyai ciri dan format yang sama. Format yang dimaksud adalah teks Arab ditulis di sebelah kanan halaman, sementara itu, terjemahan di sebelah kiri, serta catatan-catatan yang merupakan Tafsīr. Kesamaan karakter lainnya terlihat pada penggunaan istilah yang sulit dicarikan padanannya dalam bahasa Indonesia, sehingga ketiganya memberikan penjelasan khusus. Ketiganya juga sama-sama memberikan penjelasan tentang kandungan setiap surah dalam al-Qurʾān. Di tempat lain, dua dari tiga karya tersebut sama-sama membicarakan sejarah al-Qurʾān. Mahmud Yunus dan Hamidi juga sama-sama memberikan indeks sederhana dengan ditemani oleh angka-angka yang merujuk pada halaman tertentu.⁶⁴

Sementara itu, tiga Tafsīr yang mewakili generasi ketiga, dianggap telah menggunakan metodologi menulis kontemporer. Ketiga karya tersebut diawali dengan sebuah pengantar metodologis serta beberapa materi ilmu-ilmu al-Qurʾān. Hasbi dan Hamka mengelompokkan ayat-ayat secara terpisah antara satu sampai lima ayat kemudian diTafsīrkan secara luas. Hanya karya Hasan yang formatnya masih serupa dengan karya-karya generasi kedua. Hasan

⁶² Howard M. Federspiel, *Kajian Alquran*, h. 129.

⁶³ Howard M. Federspiel, *Kajian Alquran*, h. 129.

⁶⁴ Howard M. Federspiel, *Kajian Alquran*, h. 129-137.

menempatkan ayat dan terjemahannya secara berurutan dan kemudian diikuti dengan catatan kaki di bawahnya sebagai Tafsīr. Ketiga Tafsīr ini juga menyajikan bagian ringkasan sebagai pokok-pokok pikiran dalam suatu surah tertentu. Dari ketiga Tafsīr di atas, hanya Hamka yang menyajikan Tafsīrnya dengan uraian-uraian tentang sejarah dan peristiwa-peristiwa kontemporer. Bisa dimaklumi mengingat Hamka menyelesaikan Tafsīr ini ketika masih meringkuk di penjara Orde Lama⁶⁵.

Pada generasi keempat terdapat karya Tafsīr menggunakan bahasa Melayu-Jawi, pada dekade 1980an. Karya Tafsīr ini dikarang oleh seorang ulama dari Rembang bernama KH. Bisri Mustofa dengan judul *al-Ibrîz*, menggunakan bahasa Jawa dengan aksara Arab Pegon. Karya Tafsīr lain yang menggunakan bahasa daerah adalah karya Misbah Zainal Mustafa dengan judul *Iklîl li Ma'ani at-Tanzîl* yang terbit pertama kali tahun 1981. Tafsīr ini menggunakan bahasa Jawa, tapi aksaranya menggunakan aksara roman (latin).⁶⁶

Quraish Shihab merupakan generasi keempat penulis karya Tafsīr secara utuh di Indonesia. Di sela-sela kesibukannya yang sangat padat, baik di masyarakat maupun pemerintahan, Quraish Shihab selalu menyempatkan diri untuk berkarya dalam bentuk tulisan. Bisa dikatakan dan tidak diragukan, Quraish Shihab sangat produktif dalam berkarya. Ini agaknya karena ia menyadari bahwa karya adalah 'umur kedua'. Seperti dijelaskan oleh Syauqi, penyair dan sastrawan masyhur di Mesir, kenangan abadi yang tersisa setelah seseorang mati dan menjadi umur kedua adalah karya tulisnya. Kalaulah anak keturunan hanya hidup pada masa tertentu, tidak demikian halnya sebuah karya. Ia akan dapat bertahan hidup sepanjang masa. Ia akan senantiasa dibaca yang dihayati orang-orang yang masih hidup di dunia. Karya Tafsīr Quraish Shihab adalah Tafsīr al-Misbah, Tafsīr ini seperti tertulis dalam muqaddimahnyanya mulai ditulis pada hari Jumat, 4 Rabi' al-Awwal 1420 H/18

⁶⁵ Howard M. Federspiel, *Kajian Alquran*, h. 137-143.

⁶⁶ Ishlah Gusmian, *Khazanah*, h. 53.

Juni 1999 M, tepatnya di saat Quraish Shihab menjabat Duta Besar RI di Kairo.⁶⁷

B. Ragam Bahasa Dalam Penulisan Tafsīr di Indonesia

Uraian di atas menegaskan bahwa telah banyak karya-karya Tafsīr yang ditulis oleh orang Indonesia. Karya-karya Tafsīr tersebut pada periode permulaan sebagian ditulis dalam bahasa Melayu-Jawi (Arab-Pegon). Hal ini diungkapkan dalam penelitian Anthony H. Johns yang berjudul *The Qur'an in the Malay World: Reflection on 'Abd al-Rauf of Sinkel (1615-1693)* dalam kutipan Islah Gusmian.⁶⁸

Pada akhir abad ke-16 M telah terjadi pembahasa-lokalan Islam di berbagai wilayah Indonesia, seperti tampak pada penggunaan aksara Arab yang dikenal dengan Arab pegon. Hal ini disebabkan karena banyaknya kata serapan yang berasal dari karya-karya yang terinspirasi oleh model dan corak Arab Persia. Fenomena ini terlihat dengan munculnya literatur Tafsīr dengan menggunakan bahasa Melayu-Jawi, seperti: Tarjumān al-Mustafid karya 'Abd al-Rauf al-Sinkily, Kitāb al-Farā'id al-Qur'ān dan Tafsīr Sûrah al-Kahfi yang keduanya adalah anonim.

Pada masanya, kajian Tafsīr dengan menggunakan bahasa Melayu-Jawi menemui kekuatannya, dikarenakan bahasa tersebut adalah bahasa resmi yang digunakan dalam pemerintahan, hubungan antar negara dan perdagangan. Namun pada masyarakat non-Melayu-Jawi tidak begitu familiar, dikarenakan bahasa Melayu-Jawi hanya dikuasai oleh orang-orang tertentu saja, seperti kalangan pemerintah, pelajar dan pedagang. Di luar dari kelompok tersebut bahasa daerah yang paling dominan. Inilah yang menyebabkan pada perkebangan kajian Tafsīr di Indonesia yang menggunakan bahasa Melayu-Jawi menjadi kurang populer. Apalagi setelah diintrudusirnya aksara roman oleh kolonial Belanda kepada masyarakat Indonesia yang hampir menyeluruh dari pusat hingga daerah.⁶⁹

Meskipun demikian, bahasa Melayu-Jawi sebagai media dalam penyajian karya Tafsīr di Indonesia masih dapat ditemui hingga dekade 1920-an. Seperti beberapa karya berikut: Tafsīr Surat al-Kahfi dengan Bahasa Melajoe karya

⁶⁷ Quraish Shihab, *Tafsīr al-Mishbāh* (Jakarta: Lentera Hati, 2000), h. 345.

⁶⁸ Islah Gusmian, *Khazanah*, h. 51.

⁶⁹ Islah Gusmian, *Khazanah*, h. 51-52.

Abdoel Wahid Kari Moeda bin Muhammad Siddik, Makasar 1920, Tafsīr al-Burhan, Tafsīr atas Juz ‘Amma karya Haji Abdul Karim Amrullah terbit di Padang 1922 dan 3 (tiga) juz pertama Tafsīr al-Qur’ān karya Mahmud Yunus yang terbit terpisah pada 1922. Pada akhir dekade ini ditandai dengan lahirnya karya Tafsīr berbahasa Melayu-Jawi, yakni *Alqoeranoel Hakim Beserta Toejoean dan Maksoednya*, juz I karya H. Ilyas dan ‘Abdul Jalil pada tahun 1925 dan Tafsīr al-Qur’ān al-karīm juz 1-3 karya Jama’in bin ‘Abd al-Murad terbit tahun 1926.⁷⁰

Dekade 80-an, dapat ditemukan karya Tafsīr di Indonesia yang menggunakan bahasa Jawa dengan aksara arab pegon dalam penyajian Tafsīrnya. Penyajian model ini di kemudian hari dikenal dengan Arab-Pegon. Tafsīr al-Ibrīz karya Bisri Mustofa adalah karya yang menggunakan penyajian model ini.⁷¹ Dapat ditemukan juga Tafsīr di Indonesia, dalam penyajiannya menggunakan Bahasa Jawa namun menggunakan aksara latin, misalnya Tafsīr al-Qur’ān Suci Basa Jawi yang diterbitkan edisi pertama pada tahun 1981, *Iklīl li Ma‘āni al-Tanzīl* karya Misbah Zainul Mustafa dan lain-lain.

Proses sosialisasi Bahasa Indonesia sebagai Bahasa resmi dan pemersatu Bangsa mulai dicetuskan pada momentum Sumpah Pemuda 28 Oktober 1928 dengan salah satu ikrar “ Berbahasa Satu Bahasa Indonesia”. Menyebabkan meninggalkan bahasa dan aksara klasik seperti yang disebutkan sebelumnya, menuju karya Tafsīr yang berbahasa Indonesia, sehingga menjadikan kajian Tafsīr dengan bahasa Indonesia mengalami perkembangan, dikarenakan, selain aksara latin lebih populer, bahasa Indonesia lebih mudah untuk di akses oleh masyarakat Indonesia, baik yang mengerti bahasa Arab maupun tidak. Masyarakat lebih cenderung suka untuk membaca Tafsīr berbahasa Indonesia daripada Tafsīr yang berbahasa daerah, misalnya yang dilakukan oleh A. Hassan, Mahmud Yunus, Hasbi Ash Shiddieqy, HAMKA dan Quraish Shihab serta lainnya.⁷²

Selain beberapa karya Tafsīr di Indonesia dengan model penyajian bahasa yang disebutkan sebelumnya. Perlu digaris bawahi, bahwa dibawah arus romanisasi, masih terdapat beberapa ulama Tafsīr yang tetap kuat dalam menulis

⁷⁰ Islah Gusmian, *Khazanah*, h. 51-52.

⁷¹ Nurdin Zuhdi, *Pasaraya*, h. 69.

⁷² Islah Gusmian, *Khazanah*, h. 54.

karya Tafsīr dengan menggunakan Bahasa dan aksara Arab. Disamping karya lama, seperti Marâh Labîd atau Tafsīr al-Munîr karya Nawawî al-Bantanî dan Durûs Tafsīr al-Qur'ân al-Karîm karya M. Bashori Ali Malang. Pada tahun 1990-an ditemukan karya Tafsīr berbahasa Arab yang ditulis oleh Ahmad Yasin Asymuni dengan karyanya Tafsīr Bismi Allâh al-Rahmân al-Rahîm Muqaddimah Tafsīr al-Fâtihah dan Tafsīr Hasbuna Allâh. Meskipun sedikit, namun tradisi menulis Tafsīr dengan menggunakan bahasa Arab masih tetap hidup di Indonesia, terutama di kalangan pesantren.⁷³

Literatur-literatur Tafsīr yang lahir dari tangan para ulama Nusantara dengan bahasa dan aksara seperti yang disebutkan di atas dapat disimpulkan ke dalam 5 (lima) ragam model penulisan, yakni:

- 1) Bahasa Melayu – aksara Jawi .
- 2) Bahasa Jawa - aksara Arab Pegon.
- 3) Bahasa Jawa – aksara Latin.
- 4) Bahasa Arab – aksara Arab.
- 5) Bahasa Indonesia – aksara Latin.

Ragam Bahasa yang digunakan dalam penyajian Tafsīr, memiliki perbedaan dalam lingkup pembaca. Bahasa Arab yang digunakan Nawawî al-Bantanî misalnya, memiliki peminat lebih luas karena dapat di akses oleh masyarakat Internasional, namun bagi masyarakat yang kurang baik dalam penguasaan Bahasa Arab, mereka lebih memilih kepada karya-karya Tafsīr berbahasa Indonesia. Demikian juga karya-karya Tafsīr yang berbahasa daerah (Melayu-Jawi) di satu sisi mempermudah bagi peminta kajian Tafsīr pada daerah tertentu, namun pada tingkat Nasional, karya ini tidak begitu diminati.

C. Tafsīr Dalam Hierarki Pembaca

Literatur-literatur Tafsīr al-Qur'ân yang muncul dari tangan Kiai Bisri, dengan keragaman bahasa dan aksara yang digunakan, mencerminkan adanya elitisme “hierarki”, baik “hierarki Tafsīr” itu sendiri di tengah karya-karya Tafsīr lain, maupun “hierarki pembaca” yang menjadi sasarannya.

⁷³ Islah Gusmian, *Khazanah*, h. 54.

Elitisme hierarki Tafsīr dan pembaca adalah bahwa dengan bahasa dan aksara tertentu sebuah karya Tafsīr menjadi elitis di kalangan suatu masyarakat Muslim tertentu dan segmen pembacanya pun menjadi tertentu. Misalnya, penggunaan bahasa Arab, seperti yang dilakukan oleh Imam Nawawi al-Bantani dalam Tafsīr Marah Labīd dan beberapa karya Tafsīr yang ditulis oleh Kiai Ahmad Yasin Asymuni, menjadikan karya Tafsīr ini menempati hierarki elitis di tengah masyarakat Muslim Nusantara pada saat itu. Hal ini terjadi karena secara umum tidak banyak masyarakat Muslim Indonesia yang menguasai bahasa Arab dengan baik. Dengan demikian, dalam konteks masyarakat Muslim Indonesia, Tafsīr ini menjadi elit, karena hanya orang-orang tertentu saja – yaitu yang menguasai bahasa Arab – yang mampu mengakses karya Tafsīr ini. Tetapi keunggulannya, dari segi sasaran – dengan mempertimbangkan bahasa (Arab) – Tafsīr ini akan lebih mudah diakses oleh para peminat kajian Al-Qur’ān dalam konteks yang lebih luas (internasional) di mana orang yang menguasai bahasa Arab akan mampu mengakses karya Tafsīr ini.

Hal serupa juga terjadi pada karya Tafsīr yang memakai bahasa lokal Nusantara, seperti Melayu-Jawi, bahasa Jawa dengan aksara Arab (Pegon), bahasa Jawa dengan aksara Roman, dan bahasa lokal yang lain. Literatur Tafsīr yang ditulis dengan bahasa Jawa dan aksara Arab misalnya, pada satu sisi akan mempermudah bagi komunitas Muslim yang menguasai bahasa Jawa dan mampu membaca aksara Arab. Sedangkan orang yang meskipun mampu berbahasa Jawa tetapi tidak mampu membaca aksara Arab, tetap saja akan kesulitan mengakses karya Tafsīr semacam ini. Hal serupa terjadi pada orang yang mampu berbahasa Jawa, mampu membaca aksara Arab, tetapi tidak bisa membaca aksara Roman, tentu juga akan kesulitan mengakses karya Tafsīr yang memakai bahasa Jawa dengan aksara Roman seperti yang ditempuh dalam karya Tafsīr Al-Huda Tafsīr Al-Qur’ān Basa Jawi, karya Bakri Syahid. Pada tingkat milieu keindonesiaan, model Tafsīr ini pun juga pada akhirnya tidak bisa menghindar dari sifat elitisnya. Sebab, karya tersebut hanya mudah dipahami khusus oleh masyarakat Muslim yang memakai bahasa tersebut.

Demikianlah, dalam konteks bahasa dan aksara yang dipakai, karya Tafsīr akan mengalami proses elitisme dan hierarki di tengah kemampuan para pembacanya. Namun, terlepas dari proses hierarki tersebut, pertanyaan yang muncul adalah: mengapa sebagian penulis Tafsīr di Indonesia masih ada yang memilih bahasa Arab sebagai bahasa pengantar. Pilihan ini tentu bukan tanpa alasan. Ada beberapa asumsi yang bisa menjelaskan dalam masalah ini. Pertama, masih kuatnya keyakinan para penulis Tafsīr al-Qur’ān di Nusantara, bahwa bahasa Arab - bahasa yang dipakai Al-Qur’ān - merupakan bahasa yang ‘sakral’, bahkan diyakini sebagian orang berasal dari Tuhan. Sehingga sangat pantas dan layak bila Tafsīr Al-Qur’ān juga ditulis di dalam bahasa Arab. Kedua, adanya tujuan praksis, yaitu dengan memakai bahasa Arab, karya Tafsīr tersebut dimungkinkan akan mudah diakses oleh kalangan Muslim, bukan hanya di wilayah Nusantara. Sebab, orang yang mampu berbahasa Arab akan bisa mengakses karya Tafsīr ini. Sehingga, karya Tafsīr tersebut akan bisa dijangkau secara internasional.

Lepas dari asumsi di atas, bahasa Arab dalam tradisi karya Tafsīr, memang menempati posisi tinggi dan penting di tengah bahasa yang lain. Proses akulturasi dua bahasa, Melayu dengan Arab misalnya, dalam tradisi penulisan karya Tafsīr tetap menempatkan bahasa Arab pada posisi di atas. Dalam hal ini merefleksikan adanya fenomena diglossia, yaitu situasi di mana dua variasi bahasa, yang satu dianggap tinggi dan yang lain dianggap rendah – ini terjadi di komunitas Muslim Indonesia.⁷⁴

D. Tipologi Nasionalisme: Sejarah dan Perkembangannya

1. Tipologi Nasionalisme

Secara etimologis kata Nasionalisme, akar kata dari *nation* yang berarti bangsa dan *isme* adalah paham, kalau digabungkan arti dari Nasionalisme adalah paham cinta bangsa (tanah air).⁷⁵ Kata *nation* berasal dari kata *nascie* yang berarti dilahirkan. Jadi *nation* adalah bangsa yang dipersatukan karena kelahiran.

⁷⁴ Doorenbos, *De Geshcriften van Hamzah Pansoeri* (Leiden, 1933), h. 94, dikutip oleh Johns, “*The Qur’an in the Malay World*”, h. 260.

⁷⁵ Departemen Pendidikan RI, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1996), h.610.

Sedangkan secara antropologis dan sosiologis, bangsa adalah suatu persekutuan hidup yang berdiri sendiri dan masing-masing anggota persekutuan hidup tersebut merasa satu kesatuan ras, bahasa, agama, sejarah dan adat-istiadat.⁷⁶

Mengenai pengertian nasionalisme banyak tokoh yang berpendapat, diantaranya Hans Kohn berpendapat bahwa nasionalisme adalah suatu paham yang berpendapat bahwa kesetiaan tertinggi individu harus diserahkan kepada negara kebangsaan.⁷⁷

Sedangkan menurut Lothrop Stoddard, "Nasionalisme adalah suatu keadaan jiwa, suatu kepercayaan yang dianut oleh sejumlah besar manusia sehingga mereka membentuk suatu kebangsaan dalam bentuk kebersamaan".⁷⁸

Menurut Nazaruddin Sjamsuddin, "Nasionalisme adalah suatu konsep yang berpendapat bahwa kesetiaan individu diserahkan sepenuhnya kepada negara".⁷⁹

Menurut Ensiklopedi Nasional Indonesia, Nasionalisme adalah paham kebangsaan yang tumbuh karena adanya persamaan nasib dan sejarah serta kepentingan untuk hidup bersama sebagai suatu bangsa yang merdeka, bersatu, berdaulat, demokratis dan maju dalam satu kesatuan bangsa dan negara serta citacita bersama guna mencapai, memelihara dan mengabdikan identitas, persatuan, kemakmuran dan kekuatan atau kekuasaan negara bangsa yang bersangkutan.⁸⁰

Nasionalisme dalam Bahasa Arab diartikan sebagai *al syu'ûbiyyah* atau menurut pendapat lain disebut juga *al wathôniyah* menurut Frank Dhont yang dikutip Zudi setiawan didefinisikan sebagai paham dan proses di dalam sejarah ketika sekelompok orang merasa menjadi anggota dari suatu bangsa (*nation*) dan mereka secara bersama-sama ingin mendirikan sebuah negara (*state*) yang mencakup semua anggota kelompok tersebut.⁸¹

⁷⁶ Badri Yatim, *Soekarno Islam dan Nasionalisme* (Jakarta: PT. Logos Wacana Ilmu, 1999), h. 57.

⁷⁷ Hans Kohn, *Nasionalisme, Arti dan Sejarahnya* (Jakarta: PT. Pembangunan, 1984), h. 11.

⁷⁸ Lothrop Stoddard, *Dunia Baru Islam* (t.p., t.p., t.th.), h. 137.

⁷⁹ Nazaruddin Sjamsuddin, (ed.), *Soekarno (Pemikiran Politik dan Kenyataan Praktek)* (Jakarta: CV. Rajawali, 1988), cet. I, h. 37.

⁸⁰ Departemen Pendidikan RI, *Ensiklopedi Nasional Indonesia*, (Jakarta: PT. Cipta Adi Pustaka, 1990), Jilid 11, h. 31.

⁸¹ Zudi Setiawan, *Nasionalisme NU* (Semarang: Aneka Ilmu, 2007), h. 25.

Dari beberapa pendapat tersebut dapat ditarik kesimpulan bahwa nasionalisme ialah suatu paham kesadaran untuk hidup bersama sebagai suatu bangsa karena adanya kebersamaan kepentingan, rasa senasib sepenanggungan dalam menghadapi masa lalu dan masa kini serta kesamaan pandangan, harapan dan tujuan dalam merumuskan cita-cita masa depan bangsa. Untuk mewujudkan kesadaran tersebut dibutuhkan semangat patriot dan prikemanusiaan yang tinggi, serta demokratisasi dan kebebasan berpikir sehingga akan mampu menumbuhkan semangat persatuan dalam masyarakat yang pluralis.

Maka nasionalisme sangat bernilai spiritual, artinya sesuatu yang sangat berhubungan dengan kejiwaan seseorang dan bisa menjadi sumber nilai pada dirinya. Oleh karena itu nasionalisme pada diri seseorang akan mampu mendorongnya untuk mengorbankan harta, jiwa dan raganya untuk bangsa. Hal ini sebagaimana yang telah dibuktikan para pahlawan kemerdekaan Indonesia. Dengan semangat nasionalisme mereka rela mengorbankan segala yang dimilikinya tanpa pamrih untuk membebaskan tanah airnya dari belenggu penjajahan.

Sebagai paham kebangsaan nasionalisme mengandung prinsip-prinsip atau unsur-unsur sebagai berikut: Pertama, Persatuan; merupakan manifestasi dari Cinta tanah air yang berimplikasi pada setiap orang berkewajiban menjaga dan memelihara semua yang ada di atas tanah airnya. Sehingga muncul kesadaran akan pentingnya persatuan dan kesatuan bangsa. Persatuan inilah yang menurut Bung Hatta sebagai prinsip nasionalisme yang pertama.⁸² Kedua, Pembebasan; nasionalisme merupakan pengakuan kemerdekaan perseorangan dari kekuasaan atau pembebasan manusia dari penindasan perbudakan.⁸³ Nasionalisme dalam konteks inilah yang akan membangun segenap keadaan realitas manusia tertindas menuju manusia yang utuh. Kemajemukan (pluralis) pada dasarnya bukan menjadi penghalang bagi bangsa Indonesia untuk hidup bersama dalam sebuah tatanan negara, apalagi berbagai suku yang ada di Indonesia mempunyai kesamaan emosional sebagai bekas jajahan kolonial Belanda. Karena dengan

⁸² Sartono Kartodirjo, *Multidimensi Pembangunan Bangsa Etos Nasionalisme dan Negara Kesatuan* (Yogyakarta: Kanisius, 1999), Cet. 1, h. 19.

⁸³ Hans Kohn, *Nasionalisme*, h. 22.

kemajemukan yang mempunyai latar belakang sama tersebut unsur kebersamaan dalam rangka menghadapi imperialisme dan kolonialisme dapat dibangun dalam bingkai Nasionalisme. Ketiga, Patriotisme; ialah semangat cinta tanah air; sikap seseorang yang bersedia mengorbankan segala-galanya untuk kejayaan dan kemakmuran tanah airnya,⁸⁴ Sehingga Nasionalisme meliputi patriotisme.

Watak nasionalisme adalah “watak kemerdekaan, pembebasan, pertolongan dan mengangkat kaum kecil dan miskin ke harkat-martabat kemanusiaan yang adil dan beradab”.⁸⁵ Dengan sendirinya posisi nasionalisme sangat strategis, yaitu sebagai pendorong dalam rangka membebaskan dari segala belenggu penindasan dan membangkitkan kasih yang senasib dan seperjuangan, menumbuhkan keberanian dan perasaan ingin melindungi terhadap sesama serta mampu memelihara persatuan dan kesatuan bangsa.

Bangsa dan negara merupakan kesatuan komunitas masyarakat pluralis yang di dalamnya terdapat berbagai macam unsur yang saling melengkapi yang diatur dalam sebuah sistem dalam rangka mencapai tujuan yang telah disepakati bersama. Nasionalisme tidak dibatasi oleh suku, bahasa, agama, daerah dan strata sosial. Nasionalisme memberi tempat segenap sesuatu yang perlu untuk hidupnya segala hal yang hidup.⁸⁶ Kemajemukan masyarakat bukanlah penghalang untuk mewujudkan suatu tujuan dan cita-cita dalam hidup bernegara ketika Nasionalisme dijadikan sebagai landasan dalam kehidupan yang pluralis. Dengan nasionalisme masyarakat yang serba pluralis dapat bersatu padu dalam bingkai persamaan hak dan demokratisasi. Atau dalam bahasanya Ruslan Abdul Gani adalah Nasionalisme yang ber-Ketuhanan Yang Maha Esa, ber- Perikemanusiaan yang berorientasi internasionalisme, ber-Persatuan Indonesia yang patriotik, ber-Kerakyatan atau demokrasi serta berkeadilan sosial untuk seluruh rakyat.⁸⁷

⁸⁴ Depdikbud, *Ensiklopedi*, h. 737.

⁸⁵ YB. Mangunkusumo, “Republik Sekarang Sudah Berubah Jauh”, dalam Eko Prasetyo, (eds), *Nasionalisme, Refleksi Kritis Kaum Ilmuan* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), Cet. I, h. 125.

⁸⁶ Sukarno, *Di Bawah Bendera Revolusi*, Jilid I (Jakarta: Panitia Penerbit Dibawah Bendera Revolusi, 1964), Cet. 3, h. 76.

⁸⁷ Lazuardi Adi Sage, *Sebuah Catatan Sudut Pandang Siswono Tentang Nasionalisme dan Islam* (Jakarta: Citra Media, 1996), h. 64.

Sedangkan cita-cita Nasionalisme menurut Hertz ada empat macam; Pertama, Perjuangan untuk mewujudkan persatuan nasional yang meliputi persatuan dalam politik, ekonomi, keagamaan, kebudayaan, dan persekutuan serta solidaritas. Kedua, Perjuangan untuk mewujudkan kebebasan nasional yang meliputi kebebasan dari penguasa asing atau campur tangan dari dunia luar dan kebebasan dari kekuatan-kekuatan intern yang bersifat anti nasional atau yang hendak mengesampingkan bangsa dan negara. Ketiga, Perjuangan untuk mewujudkan kesendirian (*separateness*), pembedaan (*distinctiveness*), individualitas dan keaslian (*originality*). Keempat, Perjuangan untuk mewujudkan pembedaan diantara bangsa-bangsa yang memperoleh kehormatan, kewibawaan, gengsi dan pengaruh.⁸⁸

Dengan demikian kata kunci dalam Nasionalisme adalah kesetiaan, yang muncul karena adanya kesadaran akan identitas kolektif yang berbeda dengan lainnya. Pada kebanyakan kasus kesetiaan itu terjadi karena kesamaan keturunan, kebudayaan, bahasa. Akan tetapi semua unsur bukanlah unsur yang substansial, sebab yang ada dalam Nasionalisme adalah kemauan untuk bersatu.

2. Historisitas Nasionalisme

Nasionalisme merupakan fenomena abad modern walaupun akar-akar nasionalisme dapat dirunut sejak zaman Yunani kuno.⁸⁹ Nasionalisme akan muncul ketika suatu kelompok suku yang hidup di suatu wilayah tertentu dan masih bersifat primordial berhadapan dengan manusia-manusia yang berasal dari luar wilayah kehidupan mereka.⁹⁰ Dilihat dari sejarah munculnya, Nasionalisme mula-mula muncul menjadi kekuatan penggerak di Eropa Barat dan Amerika Latin pada abad ke-18.⁹¹ Di Amerika Utara misalnya, bahwa Nasionalisme lahir karena perluasan dibidang perdagangan. Ada pula yang berpendapat bahwa manifestasi Nasionalisme muncul pertama kali di Inggris pada abad ke-17, ketika

⁸⁸ Abdul Choliq Murod, *Nasionalisme Dalam Perspektif Islam* (Semarang: Jurnal Sejarah Citra Lekha , Vol. XVI, 2011), h. 48.

⁸⁹ Abdul Choliq, *Nasionalisme*, h. 46.

⁹⁰ Decki Natalis Pigay Bik, *Evolusi Nasionalisme dan Sejarah Konflik Politik di Papua* (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 2002), cet. I, h. 55.

⁹¹ Depdikbud, *Ensiklopedi*, h. 31.

terjadi revolusi Puritan.⁹² Namun dari beberapa pendapat tersebut dapat dijadikan asumsi bahwa munculnya nasionalisme berawal dari Barat – yang diistilahkan oleh Soekarno sebagai Nasionalisme Barat⁹³ - yang kemudian menyebar ke daerah-daerah jajahan.

Perasaan yang mirip dengan Nasionalisme sudah banyak dimiliki oleh rakyat waktu itu, meskipun hanya sebatas pada individu saja (fanatisme pribadi) yang muncul jika ada bahaya yang mengganggu atau membahayakan eksistensi mereka (masyarakat koloni) atau keluarga serta golongan mereka.⁹⁴ Di antara sekian dokumen paling awal mengenai penggunaan kata ini adalah pamflet yang ditulis oleh pastur Sieyes dan Deklarasi Hak Asasi Manusia dan Warga Negara yang disusun pada saat Revolusi Prancis pada 1789. Seiring dengan munculnya kapitalisme diberbagai negara Barat. Sejak itulah istilah “Nasionalisme” mulai muncul untuk merujuk pada daya hidup kekuasaan rakyat baru yang di Prancis ternyata tidak hanya sanggup untuk menumbangkan raja tetapi kerajaan itu sendiri. Juga bukan sekedar koloni yang melepaskan diri melainkan di salah satu negara absolut mapan yang tertua di Eropa.⁹⁵ Maka sejak zaman Nasionalisme inilah keberadaan dan sikap rakyat banyak memegang peranan penting yang akhirnya digunakan untuk mengukuhkan kekuasaan negara serta mensahkan bentuk diktatorisme birokrat baik secara kenegaraan maupun kepentingan pribadi. Sifat dan warna Nasionalisme Barat cenderung pada bentuk kapitalisme, menindas rakyat, imperialisme dan saling menyerang.⁹⁶

Perkembangan konsep Nasionalisme dapat dilihat pertama kali untuk membedakannya dengan negara. Negara bisa diartikan sebagai konsep hukum dan teritorial tentang tanah dan penguasanya. Sementara ide baru tentang bangsa kemudian mengubah konsepsi tentang ini. Sejak abad ke-19, bangsa menjelma

⁹² Badri Yatim, *Soekarno*, h. 64.

⁹³ Nazaruddin Sjamsuddin, (ed.), *Soekarno*, h. 41.

⁹⁴ Hans Kohn, *Nasionalisme*, h. 12.

⁹⁵ Roger Griffin, “Nasionalisme” dalam Roger Eatwell dan Anthony Right (ed), *Ideologi Politik Kontemporer* (Yogyakarta: Jendela, 2004), h. 211.

⁹⁶ Badri Yatim, *Soekarno*, h. 173.

dalam teori Nasionalisme yang meletakkan dalam satu gagasan identifikasi komunitas budaya dan politik kedalam satu sistem universal negara-bangsa.⁹⁷

Menurut Buzan, sebagaimana yang dikutip oleh Rusli Karim, bahwa negara diartikan pada fungsi pemberian tatanan sipil, barang-barang fiktif dan ketahanan eksternal. Sementara bangsa bisa berarti satu kelompok besar manusia yang memiliki budaya yang sama dan mungkin juga ras dan warisan yang sama, serta biasanya hidup dalam satu kawasan.

Hubungan atau dialektika antara negara dan bangsa bisa dilihat dalam empat bentuk,⁹⁸ yaitu: Pertama, bangsa negara seperti Jepang. Tujuan negara adalah melindungi dan mengekspresikan bangsa dan pertalian diantara negara dan bangsa begitu erat dan saling mendukung. Kedua, negara-bangsa, karena negara memainkan peranan instrumental dalam pembentukan bangsa dari pada sebaliknya. Negara melahirkan dan mengembangkan unsur budaya yang seragam seperti bahasa, kesenian, adat dan hukum. Contohnya, Amerika Serikat, Australia dan lain-lain. Ketiga, “part-nation state”, yaitu satu bangsa yang di bagi menjadi dua atau lebih negara dimana penduduknya berasal dari bangsa yang sama seperti Cina dan Korea, dan Keempat, “multi nation-state”, yang terdiri dari beberapa negara dengan beberapa bangsa. Corak ini terbagi menjadi federatif dan imperial.

Selain dilihat dari hubungannya dengan bangsa, Nasionalisme bias diklasifikasikan dalam empat bentuk. Pertama, Nasionalisme liberal yang merupakan produk tertua. Kedua, Nasionalisme konservatif. Pada awal abad 19, kelompok konservatif mengecam Nasionalisme karena dianggap sebagai kekuatan radikal yang membahayakan, tetapi kemudian pengecam ini malah mendukung. Ketiga, Nasionalisme syionisme. Di beberapa negara, Nasionalisme dihubungkan dengan agresifitas dan militerisme, pada akhir abad ke-19, begitu banyak Eropa menjajah dunia ketiga, maka Nasionalisme di Afrika tampil impresif sebagai simbol agresif melawan imperialisme. Keempat, Nasionalisme anti kolonialisme. Nasionalisme disini ikut membantu menimbulkan perlawanan

⁹⁷ Eko Presetyo et. al, *Nasionalisme: Refleksi Kritis Kaum Ilmuwan* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), h. 4.

⁹⁸ M. Ruslin Karim, *Negara: Suatu Analisis Mengenai Pengertian Asal-Usul dan Fungsi* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997), h. 7-8.

terhadap kaum imperialis, timbul rasa kebangsaan dari keinginan membebaskan bangsa.⁹⁹

Melihat Nasionalisme Indonesia yang dalam perkembangannya mencapai titik puncak setelah Perang Dunia II yaitu dengan diproklamasikannya kemerdekaan Indonesia berarti bahwa pembentukan nasion Indonesia berlangsung melalui proses sejarah yang panjang. Ada dua macam teori tentang pembentukan nation. Pertama, yaitu teori kebudayaan (*cultur*) yang menyebut suatu bangsa itu adalah sekelompok manusia dengan persamaan kebudayaan. Kedua, teori negara (*staat*) yang menentukan terbentuknya suatu negara lebih dahulu adalah penduduk yang ada di dalamnya disebut bangsa, dan ketiga, teori kemauan (*wils*), yang mengatakan bahwa syarat mutlak yaitu adanya kemauan bersama dari sekelompok manusia untuk hidup bersama dalam ikatan suatu bangsa, tanpa memandang perbedaan kebudayaan, suku dan agama.¹⁰⁰

Timbulnya Nasionalisme Indonesia khususnya Nasionalisme Asia umumnya berbeda dengan timbulnya Nasionalisme di Eropa. Jelas bahwa Nasionalisme Indonesia mempunyai kaitan erat dengan kolonialisme Belanda yang sudah beberapa abad lamanya berkuasa di bumi Indonesia.¹⁰¹ Usaha untuk menolak kolonialisme inilah yang merupakan manifestasi dari penderitaan dan tekanan-tekanan yang disebut Nasionalisme.

Mengenai muncul dan perkembangan Nasionalisme Indonesia Prof. Wertheim dalam Taufik Abdullah menjelaskan sebagai suatu bagian integral dari sejarah politik, terutama apabila ditekankan pada konteks gerakan-gerakan Nasionalisme pada masa pergerakan nasional. Wertheim juga menambahkan bahwa faktor-faktor perubahan ekonomi, perubahan system status, urbanisasi, reformasi agama Islam, dinamika kebudayaan, yang semuanya terjadi dalam masa kolonial telah memberikan kontribusi perubahan reaksi pasif dari pengaruh Barat kepada reaksi aktif dari pada Nasionalisme Indonesia. Nasionalisme bukan

⁹⁹ M. Ruslin Karim, *Negara*, h. 14.

¹⁰⁰ Ayi Budi Santosa dan Encep Supriatna, *Buku Ajar Sejarah Pergerakan Nasional (Dari Budi Utomo 1908 Hingga Proklamasi Kemerdekaan 1945)*, (Universitas Pendidikan Indonesia: Fakultas Pendidikan Ilmu Pengetahuan Sosial, 2008), h. 123.

¹⁰¹ Roeslan Abdulgani, *Penggunaan Ilmu Sejarah* (Bandung: Prapanca, 1964), h. 16.

semata-mata proses integrasi pada tahap awal, akan tetapi integrasi itu mencapai puncak tertinggi yaitu terbentuknya nasion Indonesia. Bukan sesuatu yang berlebihan kalau integrasi politik dipakai pegangan dalam melihat proses terbentuknya bangsa Indonesia.¹⁰²

Ada dua faktor yang mendorong segi-segi integrasi dari Nasionalisme Indonesia. Pertama, faktor internal yang menunjukkan persamaan perasaan karena tekanan-tekanan kolonial sehingga menciptakan perasaan senang-tidak senang, setia-melawan, setuju-tidak setuju, dan lain sebagainya. Adapun yang kedua, adalah faktor eksternal berupa faham-faham Nasionalisme yang membuahkan Nasionalisme itu sendiri. Faktor-faktor eksternal maupun internal itu tidak akan banyak berpengaruh jika sekiranya kaum intelektualis tidak muncul dalam panggung organisasi politik dan organisasi pergerakan nasional. Sebagai elit baru kaum intelektualis ini tentu saja menghendaki masyarakat yang bebas dari pengawasan kolonial, yang dengan sadar ingin mengubah kedudukan bangsanya.¹⁰³

Melihat Nasionalisme di era Pra Kemerdekaan perjuangan dan paham Nasionalisme yang berlangsung sejak satu abad silam mewujud dalam berdirinya negara yang merdeka, Walaupun sekitar setengah abad kemudian banyak pertumpahan darah atau siksa batin dan raga. tekad untuk memerdekakan bangsa dari belenggu penjajahan jauh lebih kuat. Di sini Nasionalisme berarti membebaskan. Pada situasi seperti inilah Nasionalisme menunjukkan pengertian dan maknanya yang sejati dan asli.

Di era pra kemerdekaan ini semangat Nasionalisme Indonesia sudah mulai terasa pada saat berdirinya organisasi Budi Utomo oleh Dr. Wahidin Sudirohusodo dan Dr. Sutomo pada tahun 20 maret 1908,¹⁰⁴ bertempat di jalan Abdurrahman Saleh 26 Jakarta yang diketuai oleh Soetomo. walaupun organisasi ini pada awalnya didirikan oleh para pelajar dan mahasiswa Jawa dan Madura tapi orang lainpun bisa masuk, Seperti Orang-orang sunda yang ikut dalam organisasi

¹⁰² Ayi Budi dan Encep, *Buku Sejarah*, h. 3.

¹⁰³ Ayi Budi dan Encep, *Buku Sejarah*, h. 4.

¹⁰⁴ Akira Nagazumi, *Bangkitnya Nasionalisme Indonesia: Budi Utomo 1908 – 1918* (Jakarta: Pustaka Umum Grafiti, 1989), h. 41.

ini, bahkan meluas seluruh penduduk Hindia. Nama itu punya arti cendekiawan, watak atau kebudayaan yang mulia. Budi Utomo menetapkan perhatiannya pada penduduk Jawa dan Madura, dengan bahasa melayu sebagai bahasa resminya.

Corak baru yang diperkenalkan Budi Utomo adalah kesadaran lokal yang diformulasikan dalam wadah organisasi modern, dalam arti bahwa organisasi itu mempunyai pimpinan, ideologi yang jelas dan anggota. Lahirnya Budi Utomo, telah merangsang berdirinya organisasi-organisasi pergerakan lainnya yang menyebabkan terjadinya perubahan sosio-politik Indonesia.

Budi Utomo bersifat kooperatif dengan pemerintah kolonial, karena Budi Utomo menempuh cara dan menyesuaikan dengan situasi dan kondisi pada waktu itu sehingga wajar jika Budi Utomo berorientasi kultural. Dalam perjalanannya, Budi Utomo dengan fleksibilitasnya itu mulai menggeser orientasinya dari kultur ke politik. Edukasi barat dianggap penting dan dipakai sebagai jalan untuk menempuh jenjang sosial yang lebih tinggi.¹⁰⁵

Sementara itu, lahirnya Budi Utomo banyak dihubungkan dengan “Timur telah sadar”, kemenangan Jepang dalam perang melawan Rusia tahun 1904-1905, dan akibat perkembangan politik etis. Dari alasan-alasan di atas tidak ada satupun yang dianggap tepat. Akan yang lebih penting adalah munculnya kaum elit baru sebagai produk politik etis dan ilham dari luar negeri bahwa kekuatan asing dapat dilawan dan supremasi bangsa Barat dapat dikalahkan.

Organisasi ini mengilhami berdirinya banyak organisasi pemuda seperti Jong Java, Jong Sumatera, Jong Celebes yang pada puncaknya mereka mengikrarkan sumpah pemuda pada 28 Oktober 1928, berbangsa satu yaitu bangsa Indonesia dan berbahasa satu bahasa Indonesia, walaupun sumpah pemuda bukan identik dengan Nasioanlisme tetapi merupakan kebersamaan dalam pluralitas yang sangat dibutuhkan dalam usaha mengintegrasikan bangsa, yang berarti sejalan dengan hakikat Nasionalisme. Menurut Sartono Kartodirjo, Sebelum sumpah pemuda pada tahun 1925 tokoh-tokoh Perhimpunan Indonesia telah mengeluarkan manifesto politik yang mendeklarasikan ideologi nasional

¹⁰⁵ Akira, *Bangkitnya*, h. 15.

yang mendasar, yaitu:¹⁰⁶ pertama, Rakyat Indonesia perlu diperintah oleh Pemerintah yang dipilih sendiri. Kedua, dalam memperjuangkan tujuan itu rakyat Indonesia tidak mengharapkan bantuan pihak lain, kesemuanya harus berdasarkan kekuatan sendiri. Ketiga, untuk mensukseskan perjuangan itu, maka mereka yaitu rakyat harus bersatu.

Dalam Manifesto tersebut pertama kali dijumpai konsep bangsa Indonesia, konsep negara nasion, sekaligus identitas nasional. Konsep ini semakin lengkap dan bulat dengan adanya Sumpah Pemuda 28 Oktober 1928. Secara implisit Manifesto tersebut memuat paham nasionalisme sebagai anti kolonialisme dan prinsip-prinsip: 1) kesatuan (*unity*), 2) kebebasan (*liberty*), 3) persamaan (*equality*), 4) kepribadian (*personalism*), dan 5) hasil usaha (*performance*).

Setelah Budi Utomo, lahir Sarekat Islam (SI) yang didirikan pada akhir tahun 1911 atau awal tahun 1912 di Surakarta. Secara umum diterima bahwa gerakan ini dibentuk H. Samanhudi, seorang pengusaha batik terkenal di kampung Lawean. Yang merupakan salah satu pusat terpenting kerajinan batik di Indonesia yang dalam abad ke 19 berhasil menyaingi kerajinan tekstil Eropa, dengan keberhasilannya ditemukannya metode cap. Kerajinan batik Surakarta berada dalam tangan penguasaha-pengusaha Jawa, Arab dan Cina. Jumlah pengusaha Jawa yang mayoritas, dengan tenaga kerjanya dari orang-orang Jawa juga. Dalam sejarah dinyatakan bahwa pembentukan SI ini adalah reaksi terhadap kegiatan orang Cina dalam perdagangan batik. Sebagai akibat digantikanya tekstil pribumi dengan bahan-bahan Cina yang diimpor, sehingga hal ini mengakibatkan seluru industri batik jatuh kedalam tangan orang Cina.

Di samping itu, SI menitikberatkan pada hubungan spiritual agama dan perdagangan yang berkembang menjadi gerakan Nasionalisme rakyat yang pertama di Indonesia. Pada akhirnya SI pecah menjadi dua, yaitu SI putih yang mengutamakan idiologi Islam dan Pan Islamisme, dan SI merah di bawah Semaun, Darsono, dan Tan Malaka yang cenderung ke kiri, yang akhirnya menjadi cikal bakal Partai Komunis Indonesia (PKI) yang berpegang pada sosialisme dan internasionalisme dan menganggap Nasionalisme sebagai musuh.

¹⁰⁶ Sartono Kartodirdjo, *Pembangunan Bangsa* (Yogyakarta: Adutya Media, 1993), h. 42.

Pada tanggal 23 Mei 1920 berdirilah Partai Komunis Indonesia. Pendirian PKI sendiri sesungguhnya banyak didukung oleh Komunistische Internationale pasca Revolusi Rusia. Oleh karena itu, sesuai dengan sikap dan aksi gerakan, PKI dengan orang-orangnya yang mantan anggota SI yang dipecat karena berlakunya disiplin partai, dalam gerakan radikalisasinya bukan cuma ditujukan kepada pemerintah kolonial, akan tetapi juga ditujukan kepada organisasi lain. Pada kongres istimewa, 24 Desember 1920, Semaun sebagai pemimpin PKI menuduh SI sebagai pergerakan rakyat yang menyokong kapitalisme.

Pada waktu dirinya merasa kuat PKI melakukan pemberontakan, aksiaksinya itu mencapai puncaknya pada tahun 1926 dengan melakukan pemberontakan di Jakarta dan Tangerang (12 – 14 November 1926), di Banten (12 November – 5 Desember 1926), di Priangan (12 – 16 November 1926), di Solo (17 – 23 November 1926), di Kediri (12 November – 15 Desember 1926), dan baru pada tahap rencana untuk daerah-daerah Banyumas, Pekalongan, dan Kedu. Sedangkan di Sumatera pemberontakan ini biasa disebut Pemberontakan Silungkang, Januari 1927.¹⁰⁷ Akan tetapi pemberontakan tersebut gagal dan akhirnya dibubarkan oleh pemerintah kolonial.

Kemudian pada 25 Desember 1912 lahir partai yang berjiwa Nasionalis yaitu Indische Partij yang didirikan oleh E.F.E Douwes Dekker di Bandung, tetapi tidak mendapat sambutan rakyat. Yang menjadi keistimewaan dari IP ini adalah usianya yang sangat pendek, tetapi anggaran dasarnya dijadikan program politik pertama di Indonesia. IP merupakan organisasi campuran yang menginginkan kerjasama orang Indo dan Bumiputera. Gerakan IP sangatlah mengkhawatirkan pemerintah Kolonial Belanda, karena IP bersifat radikal dalam menuntut kemerdekaan Indonesia. Keadaan itu yang menyebabkan pemerintah bersikap keras terhadap IP, pada akhirnya permohonan IP untuk mendapatkan badan hukum sia-sia belaka dan organisasi ini dinyatakan sebagai partai terlarang sejak 4 Maret 1913. Para pemimpin IP pun ditangkap dan dibuang ke tempat-tempat yang jauh. Usia IP sangat pendek, namun bagaikan sebuah tornado yang melanda Jawa.

¹⁰⁷ M. Dimjati, *Sedjarah Perdjuaan Indonesia* (Djakarta: Widjaja, 1951), h. 23.

Oleh penerusnya setelah IP dibubarkan dan pimpinannya di buang kemudian organisasi itu bernama Insulinde.¹⁰⁸

Pada 4 Juli 1927 Ir. Soekarno mendirikan Partai Nasional Indonesia (PNI)¹⁰⁹ yang mayoritas anggotanya berasal dari Algemene Studie Club Bandung yang merasa aspirasinya tidak tersalurkan pada organisasi lain. Hal ini merupakan wadah Nasionalisme modern yang radikal. Ideologi partai tersebut nasional radikal, yang dalam pandangan Bung Karno dianggap bahwa kekuatan bangsa Indonesia terletak pada Nasionalisme, Islamisme dan Komunisme (NASAKOM). Lahirnya PNI dinilai sebagai peningkatan semangat perjuangan kemerdekaan, mengingat beberapa faktor yang mendorongnya. PNI didirikan dengan tujuan mencapai Indonesia merdeka dengan asas yang dinamakan Marhaneisme, menolong diri sendiri dan non kooperasi. Adapun cara untuk mencapai tujuan tersebut adalah massa aksi nasional yang sadar dan percaya pada kekuatan sendiri.

Setelah itu, diikuti kelahiran banyak organisasi, baik yang bercorak keagamaan, politik maupun kepemudaan, seperti Muhammadiyyah,¹¹⁰ Nahdlatul Ulama,¹¹¹ Christelijke Ethische Partij (1916), Indische Katholieke Partij (1918), Jong Java (1915), Jong Sumatera Bond (1917), dan lain-lain. Lahirnya beraneka ragam organisasi dapat dikatakan bahwa Nasionalisme sudah mulai tumbuh karena senasib penderitaan, yang menginginkan bebas dari penjajahan Belanda, dan ingin mewujudkan cita-cita yaitu masa depan yang lebih baik, yang oleh Anderson disebut Imagined Political Community.

Nasionalisme mencapai puncaknya saat dibentuknya BPUPKI. Organisasi yang dibentuk oleh pemerintah Jepang, yang mana pada waktu itu Jepang

¹⁰⁸ Ayi Budi dan Encep, *Buku Ajar*, h. 30.

¹⁰⁹ RZ. Leirissa, MA, *Terwujudnya suatu gagasan Sejarah Masyarakat Indonesia 1900 – 1950* (t.tp.: CV. Akademika Pressindo, 1985), h. 48.

¹¹⁰ Muhammadiyah didirikan oleh KH Ahmad Dahlan di Yogyakarta tanggal 18 Nopember 1912, organisasi ini bertumpu pada cita-cita agama. Sebagai aliran modernis Islam, organisasi ini ingin memperbaiki agama umat Islam Indonesia. Agama Islam sudah tidak utuh dan murni lagi karena pemeluknya terkungkung dalam kebiasaan yang menyimpang dari asalnya yaitu Kitab Suci Alquran.

¹¹¹ NU adalah organisasi sosial keagamaan atau jam'iyah diniyah Islamiyah yang didirikan oleh para ulama pada tanggal 31 Januari 1926 dan diketuai oleh KH Hasyim asy-Sy'ari. pemegang teguh salah satu dari empat mazhab berhaluan Ahlusunnah wal jam'ah, yang bertujuan tidak saja mengembangkan dan mengamalkan ajaran Islam tetapi juga memperhatikan masalah sosial ekonomi, dan sebagainya, dalam rangka pengabdian kepada umat manusia.

memberikan izin Dokuritsu Zyunbi Iinkai (Panitia Penyelidik Usaha Persiapan Kemerdekaan) untuk memulai usahanya bagi Indonesia. Pada akhirnya berdirilah Badan Penyelidik Usaha Persiapan Kemerdekaan Indonesia (BPUPKI) pada tanggal 1 Maret 1945 yang beranggotakan 70 orang yang termasuk di dalamnya 7 orang Jepang. Pada awalnya yang akan menjadi ketua adalah Ir. Soekarno, tetapi dengan alasan tertentu Akhirnya ditunjuk Radjiman Wediodiningrat sebagai ketua dengan wakilnya R.P. Soeroso, tujuan pembentukannya adalah untuk menyelidiki dan mempelajari hal-hal penting yang berhubungan dengan pembentukan Negara Indonesia Merdeka.

Pada sidang BPUPKI yang pertama dibicarakan tentang berbagai macam pendapat mengenai dasar negara yaitu pendapat Mr. Muhammad Yamin yang mengusulkan lima dasar Negara yaitu: Peri Kebangsaan, Peri Kemanusiaan, Peri Ketuhanan, Peri Kerakyatan, dan Kesejahteraan Rakyat. Soepomo mengusulkan dasar Negara adalah Integralistik yaitu Negara bersatu dengan rakyat yang mengatasi seluruh golongan dalam lapangan apapun. Sedangkan Ir. Soekarno mengusulkan Pancasila sebagai dasar Negara. Oleh karena terjadi deadlock dalam sidang I BPUPKI, karena adanya perbedaan pendapat tentang dasar negara, yaitu kelompok nasionalis islam dan nasionalis sekuler, maka BPUPKI kemudian membentuk panitia sembilan yang terdiri dari: Moh. Hatta, Muhammad Yamin, Soebardjo, AA Maramis, Soekarno, Abu Kahar Moezakir, Wahid Hasyim, Abikoesno Tjokrosoejono dan Agus Salim. Panitia ini pada tanggal 22 Juni 1945 berhasil merumuskan maksud dan tujuan pembentukan negara Indonesia merdeka dalam rumusan yang dinamakan Jakarta Charter atau Piagam Jakarta. Rumusan lengkapnya adalah: ketuhanan, dengan kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya, menurut dasar kemanusiaan yang adil dan beradab, persatuan Indonesia, dan kerakyatan yang dipimpin oleh hikmat kebijaksanaan dalam permusyawaratan perwakilan.¹¹²

Pada persidangan kedua (10-17 Juli 1945) terjadi perdebatan sengit menyangkut redaksi yang krusial yaitu dengan kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya. Persoalan itu akhirnya berakhir ketika Ir.

¹¹² Abdul Choliq Murod, *Nasionalisme*, h. 49-50.

Soekarno menyakinkan peserta sidang bahwa apa yang dihasilkan Panitia sembilan dalam bentuk Piagam Jakarta adalah *modus vivendi*, yaitu kesepakatan luhur Bangsa Indonesia. Pendapat Ir. Soekarno itu akhirnya mampu mengakhiri perdebatan mengenai Sila I Piagam Jakarta dalam Sidang II BPUPKI. Meskipun demikian, atas kebesaran jiwa orang-orang Islam dan demi menjaga persatuan maka rumusan kalimat tersebut akhirnya dihapus dalam sidang PPKI 18 Agustus 1945.¹¹³

Sementara Nasionalisme pasca proklamasi terjadi ketika Pada tanggal 14 Agustus 1945 Jepang mengalami pemboman di Hiroshima dan Nagasaki, tak ada pilihan lain selain menyerah ke Sekutu. Karena Sekutu belum datang menerima penyerahan itu, terjadi kevakuman kekuasaan di Indonesia. Inilah kesempatan yang dimanfaatkan oleh pejuang kita, akhirnya tanggal 17 Agustus 1945 bangsa Indonesia memproklamirkan kemerdekaan Negara Republik Indonesia dengan Pancasila sebagai dasar negara dan UUD 1945 sebagai konstitusi negara. Maka cita-cita Nasionalisme nomor satu dan dua yang dijelaskan oleh Hertz telah tercapai yaitu persatuan nasional dan kebebasan nasional dari penjajah asing.

Namun Belanda dengan membonceng tentara sekutu mendarat di Indonesia dalam upaya merebut dan menduduki kembali Indonesia. Terjadilah bentrok bersenjata di berbagai tempat dalam rangka mempertahankan kemerdekaan Indonesia, sehingga banyak para pahlawan dan syuhadâ' yang gugur di medan perang. Pada 18 Desember 1948 Belanda melancarkan agresi militer kedua dan keesokan harinya 19 Desember 1948 Yogyakarta berhasil diduduki Belanda. Pada saat itu para pemimpin republik membiarkan diri ditangkap. Aksi ini mengejutkan dunia sehingga dewan keamanan PBB meminta untuk dilakukan gencatan senjata.¹¹⁴

Pada 1 Agustus 1949 diumumkan gencatan senjata dan pada 27 Desember 1949 Belanda secara resmi mengakui kedaulatan Indonesia, dengan bentuk Republik Indonesia Serikat, tetapi tidak termasuk Papua. Setelah melalui pergulatan politik sepanjang paruh pertama tahun 1950, akhirnya pada 17 Agustus

¹¹³ Abdul Choliq Murod, *Nasionalisme*, h. 50.

¹¹⁴ Abdul Choliq Murod, *Nasionalisme*, h. 50.

1950 semua struktur konstitusional semasa revolusi dihapuskan. Bentuk negara serikat diganti dengan negara kesatuan dengan Jakarta sebagai ibu kota. Revolusi belum selesai dan Indonesia masih menghadapi banyak kendala, terutama di bidang sosial dan ekonomi. Semuanya itu menyebabkan berkembangnya radikalisme di penghujung periode 1950an. Pada era tersebut dicoba kehidupan demokrasi liberal dengan multi partai dan sistem pemerintahan parlementer. Hal itu menyebabkan instabilitas politik, sehingga terjadi banyak perubahan kabinet. Pada ujungnya, pemerintahan tidak efektif pada masa itu. Pada 19 September 1953 Daud Beureuh mengumumkan Aceh sebagai Darul Islam, lepas dari Jakarta.¹¹⁵

Pada Bulan September 1957 Daud Beureuh menerima gencatan senjata setelah Jakarta mengembalikan Aceh sebagai propinsi sendiri lepas dari Sumatera Utara. Pemberontakan Darul Islam menyebar luas di Jawa Barat dan Sulawesi Selatan. Akhirnya semua pemberontakan dapat dipadamkan kemudian pemilihan umum yang pertama dapat diselenggarakan pada 29 September 1955, lebih dari 39 juta orang Indonesia datang ke TPS (tempat pemungutan suara). Sebanyak 37.875.299 atau 87,65 persen dari 43.104.464 orang yang terdaftar sebagai pemilih setahun sebelumnya, memberikan suara sah.¹¹⁶ Dengan menghasilkan empat partai besar yaitu PNI mendapat suara 8.434.653 atau 22,3% dengan 57 kursi, MASYUMI meraih suara 7.903.806 atau 20,9% dengan 57 kursi, NU mendapat 6.955.141 atau 18,4% dengan 45 kursi dan PKI memperoleh 6.176.914 atau 16,4% dengan 39 kursi¹¹⁷ dari total kursi yang diperebutkan 257 kursi.

Dekrit 5 Juli 1959 menandai babak baru ketatanegaraan Indonesia yaitu kembali ke UUD 1945 dengan sistem pemerintahan presidensiil, dan akhirnya presiden Soekarno menerapkan demokrasi terpimpin. Gelombang radikalisme terus menguat dengan terus dipelopori oleh kaum muda PKI dan PNI, sehingga terjadi nasionalisasi perusahaan asing, terusirnya warga asing termasuk orang-orang Cina. Pada kurun itu Indonesia berjuang untuk membebaskan Irian Barat dari penjajahan Belanda dan terlaksana pada 1962. kekuasaan PKI semakin kuat

¹¹⁵ Abdul Choliq Murod, *Nasionalisme*, h. 50.

¹¹⁶ Herbert Feith, *Pemilihan Umum 1955 di Indonesia* (Jakarta: Gramedia, 1999), h. 57.

¹¹⁷ Herbert, *Pemilihan*, h. 84.

dengan memenangkan banyak kursi pada parlemen daerah. Yang menggeser PNI, PKI mampu memobilisasi massa dalam mendukung pembebasan Irian Barat, dan perlawanan terhadap Malaysia yang dianggap sebagai neo kolonialisme. Masa kejayaan Soekarno berakhir dengan tragedi nasional yaitu pemberontakan PKI dan terbunuhnya beberapa jendral serta pembunuhan massal anggota dan simpatisan PKI.

Dari sini dapat kita lihat Nasionalisme Indonesia pasca proklamasi kemerdekaan hingga runtuhnya rezim Soekarno mengambil bentuk perlawanan fisik dalam rangka mempertahankan kemerdekaan, pemantapan ideologi bangsa (pancasila), pembuatan undang-undang dasar sebagai pembeda dengan bangsa lain (UUD 1945), nasionalisasi perusahaan asing dan pengusiran warga asing.¹¹⁸

Nasionalisme pada era Orde Baru ditandai dengan penegasan kembali jati diri bangsa Indonesia yaitu Pancasila, UUD 1945 dan penggalan kebudayaan nasional, tetapi pada prakteknya terjadi jiwanisasi dalam segala bidang, baik dalam militer, bahasa, kebudayaan, dll. Orde baru pada awalnya menjadi tumpuan harapan bangsa Indonesia agar mampu membangun sistem ketatanegaraan yang demokratis, ternyata Orde Baru membangun kekuasaannya atas dasar represi hegemoni, sentralistik dan otoriter yang tidak membuka ruang sedikitpun bagi kritik apalagi oposisi, sehingga Orde Baru dapat menciptakan powerful state (negara kuat). Kebijakan politik Orde Baru ini mampu membawa stabilitas politik dan keamanan yang tak tertandingi dalam sejarah Republik Indonesia. Akan tetapi, seiring dengan situasi yang terus berubah, dengan masuknya arus globalisasi dan informasi maka tuntutan masyarakat akan terjadinya transparansi dalam politik dan ekonomi, demokratisasi, pemenuhan hak-hak asasi manusia semakin tinggi, pada akhirnya rezim Orde Baru tidak mampu menahan tuntutan masyarakat dan runtuhlah rezim tersebut dengan mundurnya presiden Soeharto pada Mei 1998.

Indonesia memasuki reformasi dengan gonjang-ganjing, terjadi pembakaran gereja di Jakarta, pembakaran masjid di Kupang, muncul kasus Sampit, Maluku, Poso dan lepasnya Timor Timur menjadi negara merdeka. Pada

¹¹⁸ Abdul Choliq, *Nasionalisme*, h. 51.

era ini Indonesia menghadapi dua proses dis integrasi sekaligus, yaitu disintegrasi vertical yang ditandai konflik social antar ras dan antar pusat dan daerah, dan disintegrasi horizontal yang ditandai konflik antar suku, ras, agama dan golongan. Pada era ini menguat tuntutan identitas etnis atau ethno nasionalism yang disuarakan oleh Timor Timur (sudah merdeka) Aceh (mendapatkan otonomi khusus) dan Irian Jaya. Disamping itu kita juga menyaksikan terjadinya penguatan primordialisme agama dengan marak organisasi keagamaan yang radikal dan militan seperti MMI (Majelis Mujahidin Indonesia), FPI (Front Pembela Islam) dll. Serta ada yang menuntut diberlakukannya hukum syariah, dan tuntutan system kekhalifahan, seperti Hizbut Tahrir Indonesia.¹¹⁹

3. Nasionalisme Dalam Islam

Paham kebangsaan (Nasionalisme) yang pertama kali memperkenalkan kepada umat Islam adalah Napoleon pada saat ekspedisinya ke Mesir. Lantas, seperti telah diketahui, setelah Revolusi 1789, Perancis menjadi salah satu negara besar yang berusaha melebarkan sayapnya. Mesir yang ketika itu dikuasai oleh para Mamluk dan berada di bawah naungan kekhalifahan Usmani, merupakan salah satu wilayah yang diincarnya. Walaupun penguasa-penguasa Mesir itu beragama Islam, tetapi mereka berasal dari keturunan orang-orang Turki.

Napoleon mempergunakan sisi ini untuk memisahkan orang-orang Mesir dan menjauhkan mereka dari penguasa dengan menyatakan bahwa orang-orang Mamluk adalah orang asing yang tinggal di Mesir. Dalam maklumatnya, Napoleon memperkenalkan istilah al Ummat al Mishriyah, sehingga ketika itu istilah baru ini mendampingi istilah yang selama ini telah amat dikenal, yaitu al Ummah al Islâmiyah al Ummah al Mishriyah dipahami dalam arti bangsa Mesir. Pada perkembangan selanjutnya lahirlah ummah lain, atau bangsa-bangsa lain.¹²⁰

Islam pada awalnya memiliki citra dan cerita yang positif karena penyebarannya dengan jalan damai dan berperan dalam peningkatan peradaban manusia. "Bahkan secara politis Islam telah menjadi kekuatan dominan yang mampu menyangga dan mempersatukan penduduk nusantara yang bertebaran ini

¹¹⁹ Abdul Choliq, *Nasionalisme*, h. 52-53.

¹²⁰ Muhammad Quraish Shihab, *Wawasan Al Qur'an (Tafsir Maudhu'i Atas Pelbagai Persoalan Umat)*, (Bandung: Mizan, 1996), Cet. 13, h. 329.

ke dalam sebuah identitas baru yang bernama Indonesia, sekalipun pada akhirnya secara legal formal ikatan keindonesiaan ini diatur dan diperkuat oleh administrasi dan ideologi negara”.¹²¹

Di dalam Islam tidak ada larangan untuk mencintai bangsa dan tanah air. Sehingga di dalam Alquran Nasionalisme digambarkan dalam bentuk persatuan untuk mempertahankan kokohnya suatu negara dari ancaman negara lain yang ingin menjajah dan menguasainya. Karena Nasionalisme merupakan salah satu pendorong yang sangat penting sekali untuk memelihara persatuan dan kesatuan bangsa dengan jalan cinta bangsa dan tanah air. Dan persatuan adalah merupakan faktor yang dapat menumbuhkan potensi kekuatan fisik dan mental yang tangguh serta Nasionalisme dapat membangkitkan kasih yang senasib dan seperjuangan, dan membangkitkan perlawanan kepada imperialisme.

Di dalam Alquran kata *syu'ab* disebut sekali dalam bentuk plural (yang pada mulanya mempunyai arti cabang dan rumpun) yaitu: *syu'uban* yang tercantum pada surat al *Hûjurât* ayat 13:

Artinya: “Hai Manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia diantara kamu di sisi Allah SWT. ialah orang yang paling bertaqwa diantara kamu. Sesungguhnya Allah SWT. Maha Mengetahui dan Maha mengenal”.¹²²

Pada ayat tersebut jelas bahwa Alquran telah memperkenalkan konsep bangsa (Nasionalisme), dengan kata lain Islam mengakui adanya rasa kebangsaan atau kedaerahan. Rasa kebangsaan ini ditujukan dengan sikap *lita'ârafû* (saling kenal mengenal dan harga menghargai).

Sebagaimana sikap Nasionalisme Nabi Muhammad Saw. dibuktikan pada saat beliau berada di kota Madinah keadaan Nabi Muhammad Saw. dan Umat Islam mengalami perubahan yang besar. di Madinah Nabi Muhammad Saw. menghadapi masyarakat mejemuk yang memiliki tingkat rivalitas yang relatif

¹²¹ Zainuddin Maliki, *Agama Rakyat Agama Penguasa* (Yogyakarta: Galang Press, 2000), h. xxv.

¹²² Depag. RI, *Alquran dan Terjemahnya* (Semarang: PT. Kumudasmoro Grafindo), h. 847.

tinggi, dengan demikian maka Nabi Muhammad Saw. merasa perlu penataan dan pengendalian untuk mengatur hubungan antar golongan dalam kehidupan sosial, ekonomi, politik dan agama. Sehingga pada saat itu, Rasulullah Saw merasa perlu mengikat seluruh penduduk Madinah untuk mengadakan perjanjian yang disebut piagam Madinah. Piagam itu dianggap sebagai cikal bakal terbentuknya nation state oleh Montgomery Watt dan Bernard Lewis.¹²³

Madinah saat itu dihuni oleh kaum Ansôr yaitu penduduk asli yang telah memeluk Islam, dan kaum Muhajir yang berasal dari Mekah dan menetap bersama Nabi atau setelah itu. Kaum Ansôr sendiri terdiri dari suku Aus dan Khazraj. Kaum muslim bukanlah satu-satunya yang menghuni kota Madinah. Disamping muslim menghuni juga kaum Yahudi, Kristen, Majusi (penyembah api) dan sisa-sisa orang Arab yang masih menyembah berhala. Piagam Madinah merupakan landasan dasar bagi kehidupan bermasyarakat, berbangsa dan bernegara bagi penduduk Madinah yang majemuk. Adapun isi pokok piagam Madinah antara lain: pertama, semua pemeluk Islam meskipun berasal dari banyak suku merupakan satu komunitas. Kedua, hubungan antara sesama komunitas Islam dan antara komunitas Islam dengan non Islam didasarkan atas prinsip-prinsip bertetangga dengan baik, saling membantu dalam menghadapi musuh, membantu mereka yang teraniaya, saling menasehati dan menghormati kebebasan beragama.¹²⁴

Sejarah mencatat, bahwa ketika berada dan berdakwah di Makkah, Muhammad mengalami berbagai hambatan dan tantangan dari kalangan kafir Quraisy Makkah. Melihat sulitnya menyebarkan Islam dalam situasi seperti itu, Nabi Muhammad Saw. mulai mencari solusi alternatif wilayah baru yang kondusif bagi penyiaran Islam. Menurut al Tabarî, daerah yang pertama kali menjadi tujuan nabi Muhammad Saw. adalah Abysinia, suatu daerah yang makmur yang mengundang orang-orang Quraisy berdagang di sana. Tidak hanya sebatas itu, kehidupan keagamaan di sana juga bersikap toleran dan bahkan ada jaminan keamanan bagi masing-masing pemeluknya. Merasa khawatir atas

¹²³ Ali Maschan Moesa, *Nasionalisme Kiai* (Yogyakarta: Lkis, 2007), h. 241.

¹²⁴ Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara. Ajaran, sejarah dan Pemikiran* (Jakarta: UI Press, 1993), h. 13-14.

keselamatan warganya dari serangan kafir Quraisy yang cukup banyak mendiami tempat tersebut, Muhammad memerintahkan mereka untuk pindah ke Yasrib,¹²⁵ yang kelak dinamai Madinah.

¹²⁵ Asghar Ali Engener, *Islam dan Teologi Pembebasan* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), h. 138.

BAB III TINJAUAN UMUM TAFSĪR AL-IBRĪZ

A. Biografi Bisri Musthofa

1. Kepribadian dan Pemikiran Kiai Bisri Mustofa

Kiai Bisri adalah seorang alumnus pesantren yang merupakan lembaga pendidikan tradisional dan seorang tokoh dari organisasi keagamaan tradisional yaitu Nahdlatul Ulama (NU). Meskipun basis keilmuan Kiai Bisri berasal dari lembaga pendidikan tradisional namun corak pemikirannya sangat progresif dan kontekstual. Dalam mengambil keputusan hukum, selain menggunakan pendekatan fiqh, ia juga menggunakan pendekatan usul fiqh. Menurutnya, hukum tidak berlaku secara mutlak, tetapi tergantung pada *'Illat* yang melingkupinya. Oleh karena itu, setiap keputusan yang diambil selalu disesuaikan dengan konteks waktu dan kondisi yang melatar belakangi serta mempertimbangkan kemaslahatan dan kemudharatan bagi umat pada umumnya.¹²⁶

Kiai Bisri dikenal sebagai orator yang handal. Dalam setiap kampanye ia selalu dijadikan sebagai juru bicara partai. Kemampuannya dalam bahasa dan penguasaan panggung memang diakui oleh banyak kalangan. Menurut gambaran KH Syaifuddin Zuhri Kiai Bisri adalah orator, ahli pidato yang mampu mengutarakan hal-hal yang sebenarnya sulit menjadi mudah untuk dicerna, mudah diterima oleh orang pedesaan maupun perkotaan, kata-kata yang awalnya membosankan menjadi mengasyikkan. Kritikan-kritikan tajam meluncur begitu saja dengan lancar dan menyegarkan, selain itu ia pun menghibur dengan humor-humornya yang membuat semua orang tertawa.¹²⁷

Oleh banyak kalangan, Kiai Bisri dinilai memiliki pemikiran yang moderat. Ia adalah ulama sunni yang gigih memperjuangkan konsep Islam Rahmatan Lil Alamin. Ia menyerukan adanya konsep *amar ma'ruf nahi mungkar* yang didasari atas rasa solidaritas dan kepedulian sosial. Bahkan konsep ini disejajarkan dengan rukun Islam. Ia sering mengatakan bahwa seandainya boleh

¹²⁶ Zainal, *Mutiara*, h. 60-61.

¹²⁷ Fejrian Yazdajird Iwanebel, "Corak Mistik dalam Penafsiran KH. Bisri Mustofa (Telaah Analisis Tafsir al Ibriz), *Jurnal Rasail*, Vol. 1, No. 1, 2014, h. 27.

maka rukun Islam yang ada lima itu ditambah dengan rukun yang keenam yaitu *amar ma'ruf nahi mungkar*.¹²⁸

Tidak hanya mempunyai pemikiran yang cenderung moderat, Kiai Bisri merupakan wujud kiai yang produktif serta mempunyai konsep profesionalisme yang berhubungan dengan perilaku ikhlas. Baginya, perilaku ikhlas tidak lahir dengan sendirinya namun keikhlasan lahir bersama dengan suatu yang kala seorang merasa lega atas hasil usahanya. Aspek keadaan inilah yang kerap dibiarkan oleh orang lain tercantum para kiai dalam menuntut keikhlasan. Dalam perihal ini, Kiai Bisri tidak segan-segan berikan muatan ikhlas dengan perhitungan yang jelas dalam penafsiran ekonomi sebab dia mau berkarya secara handal. Dari sinilah lahir motivasi buat terus berkarya di mana bagaikan target praktisnya tidak hanya pahala di akhirat pasti pula buat memperoleh nafkah¹²⁹.

Kiai Bisri dilahirkan dalam area pesantren sebab bapaknya ialah seseorang Kiai tepatnya di Kampung Sawahan Gang Palen, Rembang, Jawa Tengah pada tahun 1915 Meter/ 1334 H¹³⁰. Kiai Bisri ialah putra dari pendamping H. Zainal Musthofa serta Chodijah. Kiai Bisri pada awal mulanya bernama Mashadi yang setelah itu sehabis dia menunaikan ibadah haji dia berubah nama jadi Bisri Muthofa. Tidak dikenal dengan jelas silsilah kedua orang tuanya kecuali dari catatan yang melaporkan kalau kedua orang tuanya merupakan bersama berasal dari nasab cucu Mbah Syuro, seseorang tokoh yang disebut-sebut bagaikan tokoh kharismatik di Kecamatan Sarang¹³¹.

Bisri Musthofa ataupun nama kecilnya merupakan Mashadi ialah anak awal dari 4 bersaudara; Mashadi/ Bisri Musthofa, Salamah, Miscbach, serta Ma'sum¹³².

Pada tahun 1923, Kiai Zainal Musthofa menunaikan ibadah haji bersama istri serta anak-anaknya ialah; Bisri Muthofa, Salamah, Misbach, serta Ma'sum.

¹²⁸ Fejrian, *Corak Mistik*, h. 27.

¹²⁹ Zainal, *Mutiara Pesantren*, h. 63.

¹³⁰ Saifullah Ma'sum, *Karisma Ulama: Kehidupan Ringkas 26 Tokoh NU* (Bandung: Mizan, 1998), h. 319.

¹³¹ Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia*, (Bandung: Mizan, 1999), h. 85.

¹³² Achmad Zainal Huda, *Mutiara Pesantren: Perjalanan Khidmah KH. Bisri Mustofa* (Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2011), h. 8-9.

Kiai Zainal meninggal pada umur 63 tahun di Jeddah¹³³. Sehingga istri serta anaknya kembali ke Indonesia tanpa seseorang bapak, sehabis kembali dari ibadah Haji inilah Mashadi berubah nama jadi Bisri Musthofa¹³⁴.

Sepak Terjang Pendidikan KH. Bisri Musthofa

Sepeninggalan ayahandanya di Jeddah pada tahun 1923, Kiai Bisri muda bersama adik- adiknya diurus oleh kakak tirinya. H. Zuhdi serta dibantu. H. Mukhtar, tidak hanya diurus oleh bunda mereka sendiri. Bisri Musthofa mengenyam pembelajaran di sekolah HIS (*Hollands Inlands School*) di Rembang. Diterimanya Bisri Musthofa di sekolah HIS, diakibatkan dia diakui bagaikan keluarga Raden Sudjono, mantri guru HIS yang bertempat tinggal di Sawahan Rembang Jawa Tengah serta jadi orang sebelah keluarga Bisri Musthofa. Tetapi diluar itu, sehabis Kiai Cholil Kasingan mengenali kalau Bisri sekolah di HIS, Kiai Cholil langsung menemui H. Zuhdi (penjaga Kiai Bisri) supaya membatalkan serta mencabut registrasi di HIS. Perihal ini dicoba oleh Kiai Cholil dengan alibi kalau HIS merupakan sekolah kepunyaan penjajah yang dikhususkan untuk para anak pegawai negara yang berpenghasilan senantiasa, sebaliknya Kiai Bisri cumalah anak orang dagang serta tidak boleh mengaku ataupun diakui bagaikan keluarga orang lain. tidak hanya itu alibi Kiai Cholil melarang Kiai Bisri merupakan dia benci dengan penjajah Belanda serta mengkhawatirkan bila nantinya Kiai Bisri mempunyai watak semacam penjajah Belanda. Dia pula berkomentar kalau masuk sekolah penjajah merupakan haram hukumnya. Kemudian setelah itu Kiai Bisri masuk sekolah *Ongko Loro*.¹³⁵

Sehabis itu pada tahun 1925 Kiai Bisri belajar di Pondok Pesantren Kajen asuhan Kiai Chasbullah buat menjajaki ngaji *pasanan* (mondok cuma di bulan puasa). Hendak namun baru 3 hari dipesantren Kiai Bisri telah tidak *kerasan* serta kembali ke rumah. Sehabis selesainya menempuh pembelajaran di sekolah *Ongko Loro* Kiai Bisri diperintahkan oleh Kakak tirinya buat belajar kepada Kiai Cholil

¹³³ Saifullah, *Karisma Ulama*, h. 320.

¹³⁴ Saifullah, *Karisma Ulama*, h. 320.

¹³⁵ H. M. Bibit Suprpto, *Ensiklopedi Ulama Nusantara*, (Jakarta: Gelegar Media Indonesia, 2009), h. 270.

di Kasingan, tetapi sekali lagi Kiai Bisri tidak mempunyai atensi belajar di pesantren sehingga hasil yang mau dicapai juga kurang dapat memuaskan¹³⁶.

Pada tahun 1932, Kiai Bisri meminta izin kepada Kiai Cholil buat pindah ke Tremas yang waktu itu masih diurus oleh Kiai Dimiyati. Hendak namun, Kiai Cholil tidak mengizinkan Kiai Bisri buat pindah serta memerintahkannya buat senantiasa di Kasingan dengan alibi kalau di Kasingan Kiai Bisri tidak hendak dapat menuntaskan ilmu yang dia ajarkan¹³⁷. Kesimpulannya Kiai Bisri senantiasa tinggal di Kasingan serta belum lama dikenal kalau Kiai Cholil berminat menjadikan Kiai Bisri bagaikan menantu. Pada bulan Juni 1935 Kiai Bisri menikah dengan Ma' rufah gadis Kiai Cholil, pada waktu itu umur Kiai Bisri 20 tahun sebaliknya istrinya masih 10 tahun. Hasil dari pernikahannya dengan Ma' rufah Kiai Bisri dikaruniai 8 anak, ialah: Cholil, Mustofa, Adieb, Faridah, Najichah, Labib, Nihayah, serta Atikah¹³⁸.

Bagaikan menantu seseorang ulama besar penjaga pesantren, Kiai Bisri merasa *minder*, walaupun para santri mengakui kalau dia seseorang yang pintar serta memahami banyak ilmu, hendak namun Kiai Bisri merasa kalau dirinya belum siap serta belum lumayan ilmu buat mengajar. Kesimpulannya Kiai Bisri memakai prinsip belajar *candak tulak* (belajar sambari mengajar)¹³⁹. Tidak hanya mengajar dia pula belajar kepada Kiai Kamil di Karanggeneng, Rembang. Oleh sebab itu, agenda mengaji Kiai Bisri di Pesantren sangat bergantung pada jadwalnya di Karanggeneng. Bila pengajian di Karanggeneng libur, hingga pengajian di Pesantren Kiai Cholil pula libur sebab kehabisan bahan¹⁴⁰. Kesimpulannya dengan keadaan semacam itu, Kiai Bisri tidak kerasan dengan tata cara belajar *candak tulak*.

Setelah itu pada tahun 1936 Kiai Bisri menunaikan ibadah haji serta menetap di situ sepanjang setahun setelah itu kembali pada masa haji tahun selanjutnya. Dia nekat berangkat ke Mekkah dengan bayaran sendiri dari hasil

¹³⁶ Zainal, *Mutiara Pesantren*, h. 12.

¹³⁷ Zainal, *Mutiara Pesantren*, h. 15.

¹³⁸ Saifullah, *Karisma Ulama*, h. 322.

¹³⁹ Zainal, *Mutiara Pesantren*, h. 16.

¹⁴⁰ A. Aziz Masyhuri, *99 Kiai Kharismatik Indonesia: Biografi, Perjuangan, Ajaran, dan Doa-doa Utama yang Diajarkan*, (Yogyakarta: Kutub, 2008), cet. II, h. 171.

duit tabungan serta penjualan kitab *Bujairomi Iqna'*. Kiai Bisri di Mekkah memperdalam ilmu- ilmu keislaman. Pembelajaran yang dijalani oleh Kiai Bisri ini bertabiat non- formal. Dia belajar dari satu guru ke guru lain secara langsung. Di antara guru- gurunya ada ulama Indonesia yang lama tinggal di Mekkah. Kiai Bisri di Mekkah belajar kitab *Lubb al- Usul* karya Syaikh al- Islām Abī Yahyā Zarkasyī, kitab *Umdat al- Abrār* karya Muhammad bin Ayyūb serta kitab *Tafsīr al- Kasysyāf* karya Zamakhsyari, setelah itu dia belajar kitab *Shahīh Bukhōrī* serta *Muslim*, *al- Asybah wa al- Nadhāir*, *al- Sunan al- Sittah* serta Kitab *al- Hajaj al- Qusyairī* karya Nisaburī kepada Syaikh Alwī al- Mālikī, kitab *Alfiyyah Ibn Mālik* kepada Sayyid Amin, kepada Sayyid Hasan Masysyat dia belajar kitab *Manhaj Dzawin al- Nadzar* karya Syaikh Mahfūdz Tremas, kepada Sayyid Alwī al- Mālikī dia belajar kitab *Tafsīr Jalālain*, kepada KH. Abdul Muhaimin dia belajar kitab *Jam'al- Jawāmi'*¹⁴¹.

Sepulangnya dari Mekkah, Kiai Bisri menolong Kiai Cholil mengurus santri di pondok pesantren Kasingan. Setelah itu dia kembali ke Rembang buat mendirikan pesantren yang diberi nama Raudāt al- Thōlibīn. Pesantren ini hadapi pasang surut sebagaimana pesantren lain pada biasanya, paling utama pada masa penjajahan Jepang. Tetapi pesantren yang didirikan oleh Kiai Bisri ini senantiasa sanggup bertahan serta tumbuh sampai dikala ini, walaupun sudah ditinggal oleh pendirinya pada tahun 1977¹⁴².

Kiai Bisri mempunyai banyak murid. Di antara lain yang menonjol merupakan KH. Saefullah(Penjaga Pesantren di Cilacap Jawa Tengah), KH. Muhammad Anshari Surabaya, KH. Wildan Abdul Hamid, KH. Basrul Kahfi, KH. Jauhar, Drs. Umar Faruq, SH, Drs. Ali Anwar(Dosen IAIN Jakarta), Drs. Fathul Qorib(Dosen IAIN Medan), H. Rayani(penjaga Pesantren al- Falah Bogor), serta lain- lain¹⁴³.

¹⁴¹ Zainal, *Mutiara Pesantren*, h. 17.

¹⁴² Bibit, *Ensiklopedi*, h. 271.

¹⁴³ www.pondokpesantren.net/ponpren/index.=187

2. Kodisi Sosial, Politik dan Budaya Masa Perjuangan KH. Bisri Musthofa

Kiai Bisri hidup pada 3 era, ialah era penjajahan, era pemerintahan Soekarno serta era Orde Baru. Pada era penjajahan, dia duduk bagaikan pimpinan Nahdlatul Ulama serta pimpinan Hizbullah cabang Rembang. Setelah itu, sehabis Majelis Islam A'la Indonesia(MIAI) dibubarkan Jepang, dia dinaikan jadi pimpinan Masyumi cabang Rembang, lagi pimpinan pusatnya pada waktu itu merupakan KH. Hasyim Asy' ari serta wakilnya Ki Bagus Hadikusumo¹⁴⁴. Masa-masa menjelang kemerdekaan, Kiai Bisri menemukan tugas dari PETA(Pembela Tanah Air). Dia pula sempat berprofesi bagaikan kepala kantor Urusan Agama serta pimpinan Majelis hukum Agama Rembang. Menjelang pemilu 1955, jabatan itu dia tinggalkan, serta mulai aktif di partai NU. Dia berkata“ *tenaga aku cuma buat partai NU... serta disamping itu menulis buku*”.

Pada dikala sehabis Indonesia merdeka, tentara sekutu mau merebut kembali Indonesia dari tangan Jepang yang menyebabkan terbentuknya pergolakan di mana- mana. Di tengah suasana pergolakan itu, Kiai Bisri mengajukan pengunduran diri dari jabatannya bagaikan Pegawai Kantor Urusan Agama Pati¹⁴⁵, setelah itu turut berjuang ke wilayah Sayung bersama barisan tentara Hizbullah¹⁴⁶.

Pada era pemerintahan Soekarno, Kiai Bisri duduk bagaikan anggota konstituante, anggota MPRS serta Pembantu Menteri Penghubung Ulama. Bagaikan anggota MPRS, dia turut ikut serta dalam penaikan Letjen Soeharto bagaikan Presiden mengambil alih Soekarno serta mengetuai doa kala pelantikan¹⁴⁷. Pada masa Orde Baru Kiai Bisri sempat jadi anggota DPRD I Jawa Tengah dari hasil pemilu 1971 dari Fraksi NU serta anggota MPR dari utusan wilayah Kalangan Ulama. Pada tahun 1977, kala partai Islam bertransformasi jadi Partai Persatuan Pembangunan(PPP), dia jadi anggota Majelis Syuro PPP pusat. Secara bertepatan, dia pula duduk bagaikan Syuriyah NU daerah Jawa Tengah¹⁴⁸.

¹⁴⁴ Saifullah, *Menapak Jejak*, h. 330.

¹⁴⁵ Zainal, *Mutiara Pesantren*, h. 32.

¹⁴⁶ Saifullah, *Karisma Ulama*, h. 318.

¹⁴⁷ Saifullah, *Menapak Jejak*, h. 332.

¹⁴⁸ Saifullah, *Menapak Jejak*, h. 333.

3. Karya-Karya Kiai Bisri Mustofa

Kiai Bisri dikenal sebagai seorang tokoh NU yang sudah terbiasa berdakwah dengan lisan, sehingga tampil sebagai seorang ulama orator yang cukup dikenal. Bahkan dalam contoh-contoh tafsīr beliau sering kali menyinggung persoalan ceramah.¹⁴⁹

Selain dikenal sebagai ulama politikus dan orator ia juga dikenal sebagai penulis yang produktif. Segala ide dan pemikiran besarnya selalu ia tuangkan dalam bentuk tulisan yang akhirnya menjadi buku, kitab, dan terjemahan. Kelebihan yang dimiliki Kiai Bisri dalam bidang ini telah digelutinya sejak usia muda. Sebagai seorang pengarang yang aktif, banyak karya-karyanya yang telah diterbitkan dan masih tetap beredar di kalangan masyarakat di seluruh nusantara hingga saat ini.¹⁵⁰

Hasil karya Kiai Bisri umumnya mengenai masalah keagamaan yang meliputi berbagai bidang, diantaranya adalah *ilmu tafsīr dan tafsīr*, *ilmu hadis dan hadis*, *ilmu nahu*, *sorof*, *Syariah*, *fiqh*, *akhlak* dan lain sebagainya. Karya-karya tersebut ditulis dengan bahasa yang bervariasi. Ada yang berbahasa Jawa bertuliskan Arab (pegon), ada yang berbahasa Indonesia bertuliskan Arab (pegon), ada yang berbahasa Indonesia bertuliskan huruf latin, dan ada juga yang menggunakan bahasa Arab.¹⁵¹ Sebagian merupakan karya asli, sebagian saduran atau terjemahan dari kitab-kitab kuning yang diperuntukkan bagi kalangan pesantren dan santri kampung.

Karya-karya Kiai Bisri tersebut adalah:

- a. Bidang Tafsīr
 - 1) Tafsīr al-Ibrīz 30 juz
 - 2) Tafsīr Surat Yasin
 - 3) Al-Iksir (Pengantar Ilmu Tafsīr)
- b. Bidang Hadits
 - 1) Sullamul Afham
 - 2) Terjemah kitab Bulugh al-Maram

¹⁴⁹ Lihat, *Tafsīr al-Ibrīz* Juz 1.

¹⁵⁰ Bibit, *Ensiklopedi*, h. 272.

¹⁵¹ Zainal, *Mutiara Pesantren*, h. 72.

- 3) Terjemah kitab Hadits Arba'in al-Nawawi
- 4) Al-Bayquniyyah
- c. Bidang Fiqh
 - 1) Safinah al-Salah
 - 2) Buku Islam dan Solat
 - 3) Manasik Haji
 - 4) Risalat al-Ijtihad wa al-Taqlid
 - 5) Al-Qawaid al-Fiqhiyyah
 - 6) Terjemah kitab Qawaid al-Bahiyah
- d. Bidang Aqidah
 - 1) Buku Islam dan Tauhid
 - 2) 'Aqidah Ahl al-Sunnah wa Al-Jama'ah
 - 3) Al-'Aqidah al-'Awam
 - 4) Durar al-Bayan
- e. Bidang Akhlak/Tasawuf
 - 1) Wasaya al-Aba' li al-Abna'
 - 2) Syi'ir Ngudi Susilo
 - 3) Mitra Sejati
 - 4) Al-Ta'liqat al-Mufidah li al-Qasidah al-Munfarijah
- f. Bidang ilmu bahasa Arab
 - 1) Terjemahan Syarah Alfiiyyah Ibn Malik
 - 2) Terjemahan Syarah al-Jurumiyyah
 - 3) Terjemahan Syarah 'Imrithi
 - 4) Nazam al-Maqsud
 - 5) Syarh Jawhar Maknun
- g. Bidang Ilmu Mantiq
 - 1) Tarjamah Sullam al-Munawwaroq
- h. Bidang Sastra
 - 1) Syair-syair Rajabiyah
 - i. Bidang Sejarah
 - 1) Al-Nibrasi

- 2) Tarikh al-Anbiya'
- 3) Tarikh al-Awliya'
- j. Bidang Islam Lainnya
 - 1) Islam dan keluarga berencana
 - 2) Al-Risalat al-Hasanat
 - 3) Kasykul
 - 4) Khotbah Jum'at
 - 5) Cara-cara nipun Ziyarah Kan Sinten Kemawon Walisongo Puniko
 - 6) Al-Mujahadah wa al-Riyasah
 - 7) Muniyat al-Zaman
 - 8) Atqifu al-Irsyad

Karya-karya Kiai Bisri tersebut, pada umumnya ditujukan pada dua kelompok sasaran, yaitu:

- 1) Kelompok santri yang sedang belajar di pesantren, seperti *ilmu Nahwu, sorof, mantiq, balaghah*.
- 2) Masyarakat umum di pedesaan yang giat dalam pengajian di surau atau langgar. Dalam hal ini karya-karya lebih banyak berupa ilmu-ilmu praktis yang berkaitan dengan soal ibadah.¹⁵²

Dilihat dari jumlah karya ilmiahnya pada bidang keislaman menunjukkan bahwa Kiai Bisri merupakan seorang ulama yang *'allamah* pada bidangnya dan seorang pengarang kitab yang sangat produktif. Melalui karya-karya ilmiahnya ini Kiai Bisri mampu memberikan tuntunan yang mudah kepada santri pemula, santri-santri di desa dan juga orang-orang awam dalam memahami Islam. Peninggalan atau warisan berupa kitab atau karya ilmiah biasanya jauh lebih awet dibanding dengan peninggalan lainnya.¹⁵³

¹⁵² Zainal, *Mutiara Pesantren*, h. 73-74.

¹⁵³ Bibit, *Ensiklopedi*, h. 273.

B. Karakteristik Kitab Tafsīr al-Ibrīz

1. Sejarah Kitab Tafsīr al-Ibrīz

Tafsīr karangan Kiai Bisri Mustofa ini berasal dari kumpulan ceramah ataupun yang dia tulis di ekspedisi kala berangkat maupun kembali dari membagikan ceramah(pengajian). Dari serpihan- serpihan seperti itu kesimpulannya tersusun jadi suatu kitab tafsīr yang besar¹⁵⁴.

Kitab Tafsīr al- Ibrīz ini ditulis disusun oleh Kiai Bisri kurang lebih sepanjang 4 tahun ialah dari tahun 1957- 1960, karya ini berakhir ditulis pada bertepatan pada 29 Rajab 1379 H, bersamaan dengan bertepatan pada 28 Januari 1960 Meter. Bagi penjelasan lain dari Ny. Ma' rufah, Tafsīr al- Ibrīz berakhir ditulis sehabis kelahiran putrinya yang terakhir(Atikah) pada kisaran tahun 1964. Pada tahun ini pula Tafsīr al- Ibrīz buat awal kalinya dicetak oleh penerbit Tower Kudus. Penerbitan Tafsīr ini tidak diiringi perjanjian yang jelas, sebagaimana era saat ini yang terdapat sistem royalti ataupun borongan¹⁵⁵. Dari mari, bisa disimpulkan kalau Tafsīr al- Ibrīz berakhir dikarang pada tahun 1960 Masehi serta mulai dicetak oleh menara Kudus pada tahun 1964, terdapat sela waktu 4 tahun dari selesainya karya ini ditulis sampai diterbitkan. Perihal ini membetulkan bila Tafsīr ini disusun dengan sangat cermat serta hati- hati, teruji terdapatnya sela waktu dari berakhir sampai penerbitannya. Cocok data yang didapat penulis, kalau pada tahun 1961 Tafsīr ini melewati sebagian tashih saat sebelum disebarluaskan, terdapat sebagian ulama yang melaksanakan pentashihan terhadap karya ini antara lain merupakan Kiai Arwani, Kiai Abu Ammar, Kiai Hisyam serta Kiai Sya' roni¹⁵⁶.

Salah satu santri Kiai Bisri dari Surabaya yang bernama Muhammad Basori, mengemukakan dini mula penataan Tafsīr al- Ibrīz dalam novel biografi Kiai Bisri yang ditulis oleh Ahmad Zainul Huda. Dia berkata kalau Tafsīr al- Ibrīz pada mulanya ialah penjelasan- penjelasan Kiai Bisri sewaktu berikan pelajaran

¹⁵⁴ Bibit, *Ensiklopedi*, h. 272.

¹⁵⁵ Abu Rokhmad, "Telaah Karakteristik Tafsīr Arab Pegon al-Ibrīz ", Jurnal Analisa, vol. XVII, 1 Januari 2011, h. 32.

¹⁵⁶ Bisri, *Tafsīr al- Ibriz*, h. 1.

kepada santrinya. Penjelasan- penjelasan dari Kiai Bisri inilah setelah itu ditulis serta disusun kembali oleh santri kepercayaannya, ialah Munshorif, Maghfur serta Ahmad Sofwan. Sehabis mereka berakhir menulis setelah itu hasilnya ditashihkan kepada Kiai Bisri¹⁵⁷.

Dalam muqaddimah tafsīr nya Kiai Bisri berkata kalau dia menyusun Tafsīr al- Ibrīz tidak lain supaya bisa menolong umat Islam yang berupaya mengetahui makna serta isi al- Qur'ān dengan seksama, sebab perihal tipu ialah satu perbuatan yang mulia. Apalagi sebab anugerah dari Allah serta berkat kemuliaan al- Qur'ān dikatakan kalau orang- orang yang membaca al- Qur'ān hendak menemukan banyak pahala walaupun belum paham makna ataupun kandungannya¹⁵⁸.

Dengan bermacam alibi di atas, hingga Kiai Bisri menyusun Tafsīr al- Ibrīz mengenakan bahasa Jawa serta bahasa yang gampang dimengerti paling utama untuk orang yang paham bahasa Jawa¹⁵⁹.

Bagi kesaksian menantu dari putra Kiai Bisri ialah KH. Mustofa Bisri(Ulil Abshar Abdallah) semacam yang dia kemukakan dalam suatu kegiatan Ngaji Bandongan di Kampus UNUSIA Jakarta yang ditayangkan secara live via media sosial Facebook. Kalau Kiai Bisri pada dikala mengarang kitab Tafsīr Al- Ibrīz

ini yang meliputi benak serta hatinya merupakan warga awam, sehingga perihal ini membagikan dampak menimpa target mengkonsumsi Tafsīr al- Ibrīz yang lebih banyak dikaji di desa- desa dari pada di pesantren.

Dipilihnya bahasa lokal wilayah semacam Jawa dalam karya tafsīr

ini, bagi Islah Gusman, menampakkan orientasi pragmatismenya ialah buat mempermudah warga lokal tertentu dalam memahami tafsīr ini sebab cocok dengan bahasa target penggunanya¹⁶⁰. Walaupun wajib diakui kalau di Indonesia karya tafsīr dengan berbahasa Indonesia serta ditulis dengan aksara latin lebih dominan dibandingkan yang memakai aksara *pegon*.

¹⁵⁷ Zainal, *Mutiara Pesantren*, h. 100.

¹⁵⁸ Lihat, Tafsīr Al-Ibrīz Juz 1 Muqaddimah.

¹⁵⁹ Bisri Mustofa, *Tafsīr al-Ibrīz*, (Kudus: Menara Kudus, t.th), h. 1.

¹⁶⁰ Islah Gusman, *Khazanah Tafsīr di Indonesia*, (Jakarta: Teraju, 2003), h. 64.

Lebih lanjut Islah Gusman menegaskan kalau tafsīr yang ditulis dengan bahasa Jawa serta memakai huruf *pegon* pada satu sisi hendak memudahkan untuk komunitas muslim yang memahami bahasa tersebut. Tetapi dalam cakupan ke Indonesiaan, model ini pada kesimpulannya tidak dapat menjauh dari watak elitisnya, karena seakan- akan karya ini cuma ditulis spesial buat wilayah pemakai bahasa tersebut¹⁶¹.

Terlepas dari anggapan tersebut, yang jelas Tafsīr al- Ibrīz senantiasa mempunyai banyak peminat dari golongan umat islam sampai dikala ini. Apalagi telah diterbitkan Tafsīr al- Ibrīz edisi latin sehingga membolehkan buat mempermudah akses golongan muslim yang tidak sanggup membaca aksara Arab *pegon*.

2. Sistematika dan Karakteristik Tasir al-Ibrīz

a. Sistematika dan Bentuk Penyajian Tafsīr

Tafsīr al- Ibrīz dicetak berjumlah 30 jilid, sama dengan jumlah juz dalam al- Qur'ān. Wujud cetakannya sedikit berbeda dengan kitab kuning ataupun tafsīr pada biasanya¹⁶². Di dalamnya ayat al- Qur'ān yang diberi arti gandel ditulis di dalam kotak segi 4, sebaliknya bagian tepinya(biasa diucap hamish) dipakai buat menuliskan tafsīr memakai bahasa Jawa serta bertuliskan Arab *pegon*. Kitab ini berjumlah 30 jilid, tetapi penomoran taman menyambung terus pada tiap jilidnya.

Dalam sebagian ayat tertentu wujud penyajian tafsīr hampir semacam terjemahan biasa terkhusus pada ayat- ayat yang gampang dimengerti. Sehingga penafsir merasa tidak butuh mangulas lebih dalam menimpa ayat tersebut. Perihal ini berbeda dengan ayat yang sukar dimengerti, hingga oleh Kiai Bisri diberikan tafsīr

serta uraian yang sangat panjang apalagi kerap kali disisipkan sebagian contoh- contoh. Bagi Ulil Abshar Abdalla dalam rutinitas pengajian Bandongan Kitab Tafsīr al- Ibrīz sempat berkata kalau tafsīr

¹⁶¹ Islah, *Khazanah Tafsīr*, h. 64.

¹⁶² Dalam tradisi pesantren, istilah kitab kuning merujuk pada kitab-kitab yang ditulis dalam bahasa Arab dan biasanya tanpa ada tanda *syakl*, baik itu kertasnya berwarna putih maupun kuning.

ini diakui oleh penulisnya sendiri bagaikan terjemahan biasa (*Jawa- ake*), perihal ini bukan berarti menampilkan kalau tafsīr

ini merupakan memanglah benar terdapatnya bagaikan suatu terjemah belaka tetapi lebih dari perilaku tawadlu' nya Kiai Bisri dalam menyanjung karyanya sendiri, perihal ini jadi perihal biasa digolongan para penulis yang kerap kali merendah terhadap karyanya sendiri, tidak hanya Kiai Bisri, Kiai Soleh Darat pula kerap kali berkata perihal seragam pada muqaddimah karya- karyanya.

Dalam perihal asbab al- Nuzul Kiai Bisri cuma membagikan penjelasan seperlunya dalam tafsīr nya ini, misal pesan' Abasa. Tidak hanya itu, pengarang pula membagikan uraian ayat- ayat tertentu yang telah *dinasakh* oleh ayat lain. Penjelasan ini pasti sangat berarti untuk pembaca awam sehingga tidak terjebak pada uraian kaku pada ayat tertentu.

b. Gaya Bahasa

Dalam Penyajian Tafsīr Dari segi tipe bahasa, tafsīr ini berbahasa jawa *ngoko*,

walaupun terkadang dicampur dengan sebutan Indonesia, semacam kata“ nenek moyang”, “ pembesar”¹⁶³, “ terpukul”¹⁶⁴, ataupun kata“ berangkat” serta“ menekuni”¹⁶⁵. Secara teknis, pemilihan bahasa *ngoko* bisa jadi demi fleksibilitas serta kemudahan dalam menguasai, sebab dengan metode *ngoko*, pembicara serta pendengarnya bisa memangkas jarak psikologis dalam berbicara. Keduanya berdiri pada satu tingkat, sehingga tidak butuh mengusung sekian banyak basa-basi semacam kala memakai bahasa Jawa *kromo inggil*.

Tetapi pada tingkatan teoritis, opsi bahasa Jawa *ngoko* ialah opsi yang tidak bisa dikira remeh, karena melalui metode itu penulis wajib mempertaruhkan wibawa dalam menge kspresikan keseluruhan karyanya. Secara tidak langsung, metode ini ialah refleksi dari tanggung jawab terhadap dunia sosial masyarakatnya, sehingga Kiai Bisri tidak mau sangat *unggah- ungguh* serta elitis buat mengantarkan artinya.

¹⁶³ Bisri, *Tafsīr al-Ibrīz*, h. 128.

¹⁶⁴ Bisri, *Tafsīr al-Ibrīz*, h. 168.

¹⁶⁵ Bisri, *Tafsīr al-Ibrīz*, h. 576.